

الحرية الدينية في الإسلام

تأليف
عبد المتعال الصعيدي

تقديم
عصمت نصار

دار الكتاب المصرى
القاهرة



دار الكتاب اللبنانى
بيروت


الحرية الدينية
في الإسلام

هــذا الكــتــاب

طُبع لأول مرة عام (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ويُعد من أهم مصنفات الشيخ عبد المتعال الصعيدي؛ ويرجع ذلك إلى مضمونه الذي يحوي جوهر مشروعه الذي جاهد فيه لتفعيل واستمرارية باب الاجتهاد، وتجديد علم أصول العقيدة، وتحديث آليات الدعوة، والمواجهة والنقد، فضلاً عن جِدَّة وأهمية القضية التي تناولها، ألا وهي: تجديد فقه الحدود، والحكم على المُرْتَدّ، تلك القضية التي ما زالت أصداؤها تتردد في كتابات المحافظين والمجدِّدين على حد سواء.

يكشف عن حقيقة الخطاب الإصلاحي الإسلامي، المتمثل في دفاع المفكرين المسلمين المعاصرين عن حرية الاعتقاد؛ استنادًا إلى اجتهاداتهم وفهمهم لمقاصد الشريعة، من خلال تلك المناظرة التي دارت بين الشيخ عبد المتعال الصعيدي والشيخ عيسى منون، وأثبت فيها الأول أن أصول الشريعة الإسلامية لم تكن قط مناهضة للحرية الإنسانية، ولا معادية لحرية البوح والعقيدة.

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

إدارة المشروع

صلاح الدين الجوهري

ألفت جافور - هالة عبد الوهاب

اللجنة العلمية

محمد عمارة — محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري — إبراهيم البيومي غانم

الإشراف على الإخراج الفني

ألفت جافور

(**فريق العمل:** جيهان أبو النجا)

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان — محمد القاسم

(**فريق العمل:** فاطمة الزهراء صابر - سماح رضوان - عائشة الحداد)

الأعمال التحضيرية والمتابعة

نهال بدر ـ هدى سيد ـ

شيماء التركي





تأليف

عبد المتعال الصعيدي

تقديم

عصمت نصار

٢٠١٢







مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

الصعيدي، عبد المتعال، 1894–1966.

الحرية الدينية في الإسلام / تأليف عبد المتعال الصعيدي ؛ تقديم عصمت نصار – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2011.

ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-095-2

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1. حرية العقيدة. 2. أحكام المرتدين أ. نصار، عصمت. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 297.223 2010499018

ISBN: 978-977-452-095-2

رقم الإيداع: 20423/2010

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

كتاب «الحرية الدينية في الإسلام»

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْنِ / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي / الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا - في إطار هذا المشروع - بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا - وغيرهم - لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية

والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية
والمشرف العام على المشروع

تقديم

عصمت نصار

تعددت الكتابات النقدية حول الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث منذ العقد الثالث من القرن العشرين، وانقسم الكتّاب إلى فريقين: مؤيد ومعارض لمنهج الخطاب ومضمونه وآلياته، وأصالة أفكاره ومراحل تطورها عبر الأجيال المتعاقبة، بداية من الشيخ حسن العطار (١١٨٠-١٢٥٠هـ/١٧٦٦-١٨٣٤م) وتلاميذه، مرورًا بالشيخ محمد عبده (١٢٦٥-١٣٢٣هـ/١٨٤٩-١٩٠٥م) ومدرسته التي تخرج فيها جلّ مفكري الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

وعلى الرغم من جِدة هاتيك الكتابات فإنها لم تستطع الإجابة عن السؤال المطروح ألا وهو: لماذا لم يُفْلح الخطاب الإسلامي الحديث في النهوض بالأمة الإسلامية؟ هل لعَجْز في بِنْيَتِه؟ أو لقُصُور في آلياته؟ أم لنُكُوص مُطَبِّقِيه وإخفاقهم في تجييش العقل الجمعي؛ لتفعيل برنامجه الإصلاحي، الذي يعتمد في المقام الأول على قاعدة التحدي والاستجابة لتغيير الواقع، وتقويم المُعْوَجّ والتخطيط للمستقبل؟

وعندي أن الخطاب الإصلاحي الديني المتمثل في مشروع محمد عبده ومدرسته هو أفضل الخطابات؛ لجمعه بين الأصيل من الثوابت العقدية والحديث من المتغيرات الحضارية، وأضحى رواده منذ أخريات القرن التاسع عشر يمثلون التيار التجديدي الذي نطلق عليه «المحافظ المستنير»، وليس أدل على ذلك من قدرته على تطوير خطاب الشيخ حسن العطار الذي دعا فيه لفتح باب الاجتهاد، ونقد الموروث، وتجديد أسلوب الدعوة، وتحديث طرق الدفاع عن الثوابت العقدية، واقتباس من الغرب ما لا يتعارض مع الهُوية الإسلامية ومشخصاتها؛ ذلك فضلاً عن أثر ذلك المشروع في ميدان التربية والتعليم، والصحافة وتربية الرأي العام، ومنابر الترجمة والتحقيق والتصنيف، التي عمدت إلى فض النزاع المفتعل بين الدين والعلم، والمعقول والمنقول، وأكدت أن الشريعة الإسلامية جاءت مؤيدة للحرية الإنسانية بكل معانيها «حرية الفكر والبوح والعقيدة»، وأن الأصولية الإسلامية لم تكن أبدًا مرادفة للراديكالية الغربية أو الجمود أو الإرهاب، بل إن الدين الإسلامي هو دين العلم والمدنية.

ويتراءى لي أن عجز المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين عن التواصل مع مشروع محمد عبده، وتقاعسهم عن تطوير آلياته وتجديد أسلوبه وتحديث برامجه، كان من أهم الأسباب التي قادتنا إلى التَّرَدِّي الذي نعيش فيه، فأي مشروع حضاري يحتاج إلى سلطة تحميه (السلطة الحاكمة، أو الرأي العام القائد، أو العقل الجمعي، أو الرأي العام التابع)، الأمر الذي لم يكن متوفرًا في

العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي، أضف إلى ذلك الشتات الذي أصاب الرعيل الثالث من مدرسة الأستاذ الإمام، التي كانت تمثل الاتجاه المحافظ المستنير؛ فقد راق لبعضهم الانتماء إلى راية الاتجاه السلفي، وراق للبعض الآخر التعلُّق بأذيال الغرب وانتحال الفلسفات المادية المعاصرة، الأمر الذي أفقد المشروع قادته ورواده ومنفذيه، أضف إلى ذلك تآمر الدوائر الماسونية والجمعيات الإلحادية والمنظمات الصهيونية على المشروع الإسلامي الحضاري المعاصر.

وها نحن اليوم نقدم للقارئ العربي المعاصر عَلَمًا من أعلام هذه المدرسة وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدي، الذي يعد بحق أنموذجًا للعالم البحَّاثَة الواعي والمجدد المجتهد الذي أخذ على عاتقه مهمة تفعيل خطاب محمد عبده في النصف الأول من القرن العشرين، ذلك الذي كان محجوبًا في دائرة الظل، رغم طول هامَتِه في ميدان العلم، وقوة جهاده في الدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية، وجدة مصنفاته وطرافتها، وشجاعة آرائه، وعمق نظرته، وسلاسة أسلوبه.

ويبدو ذلك جليًّا في تعريفه للأصولية الإسلامية بأنها «إحياء الأسس الجوهرية والمبادئ الشرعية»، وقد أجمل هذه الأصول في قسمين: اعتقادية، وتشريعية، وتتمثل الأولى في أصلين، هما: «التوحيد الذي يعني عبادة الله الواحد المُنَزَّه في صفاته عن التشبيه والتجسيد، والغني بذاته عن سلطة كهنوتية لتقربه من عباده أو تكون سيفًا على رقابهم، فتحجر على حريتهم في الكفر أو الإيمان

به»[1]. والأصل الثاني: «هو التصديق بجميع الرسل، والإيمان بوجود الملائكة والكتب المُنَزَّلة واليوم الآخر، وغير هذا من أصول الإيمان وفروعه»، ويكشف هذا الأصل عن عالمية الإسلام الذي ينأى عن التعصب المليّ والجنسي والعنصري. أما الأصول التشريعية، فتتمثل في ثلاثة أصول: أولها: جلب المصلحة ودفع المفسدة التي توازن بين صالح الفرد ومصلحة الجماعة من جهة، وسائر البشر من جهة أخرى. وثانيها: مراعاة الزمان والمكان، وهي القاعدة التي تثبت أن التشريع الإسلامي يحمل بين طياته بذور تطوره، وإمكانية مواءمته للمتغيرات الحضارية لكل البشر، وتتمثل هذه البذور في نسخ الآيات القرآنية والحديث الشريف والاجتهاد الذي لم يُغلق بابه أبدًا منذ نشأته، بداية من اجتهاد الصحابة إلى ما شاء الله. وثالثها: التوسط بين الإفراط والتفريط، ويبدو ذلك في موازنة التشريع الإسلامي بين متطلبات الروح والجسد والدنيا والآخرة.

وفي هذا السياق، جاء اختيار كتاب: «الحُرِّيَّة الدِّينيَّة في الإسلام» للشيخ عبد المتعال الصعيدي لإعادة نشره، لإبراز رافد أصيل من روافد الاتجاه المحافظ المستنير، ألا وهو الدفاع عن الحرية الإنسانية في كل صورها، ولا ريب في أن هذه القضية تشغل مكان الصدارة في فكر الشيخ الصعيدي؛ فهي إحدى حلقات خماسياته المؤلفة من خمس حلقات بحثية متتالية عن الحرية، وهي: اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ [البقرة/ ١٨٤]، وفي ميدان

(١) عصمت نصار، حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، دار الهداية للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م، ص٦٢.

الاجتهاد، وفي الحدود الإسلامية، وحرية الفكر في الإسلام - من جهة. وهي تجيب في الوقت نفسه - من جهة ثانية - على السؤال المطروح في حياتنا الثقافية المعاصرة، ألا وهو: ما موقف الخطاب الديني من الحريات؟ وهل جماعات العنف التي تُرْهِب المُجَدِّدِين والمُحَدِّثين، وتُكَفِّر المتشككين والجامحين والجانحين تعبر عن الأصولية الإسلامية أم هي أبعد ما تكون عنها؟ وتكشف - من جهة ثالثة - عن ضرب من ضروب الاجتهاد في تجديد فقه الحدود، ولا سيما في حكم عقوبة المُرْتَدّ التي أثيرت - مجددًا - في الصحف والدوريات، ومساجلات المتخصصين والعوام منذ العقد الثامن من القرن الماضي.

وإذا كان الكلام على الكلام صعبًا - حسبما يقرر التوحيدي - فلا ريب في أن إعادة قراءة الخطابات والمشروعات الفكرية أكثر صعوبة؛ لذا سوف أحاول قدر طاقتي أن أكون جُوَّانيًّا في حديثي عن خطاب الشيخ عبد المتعال الصعيدي، مقدمًا الوصف والتحليل على النقد؛ حتى لا أصادر على حق القارئ في الحكم والتقويم.

ولما كان هدفنا هو إحياء الأفكار التي عَمَدت إلى الحفاظ على ثوابت هويتنا، واجْتَهَدَتْ في الوقت نفسه في تحرير أفكارنا من عبودية التقليد باسم الأصالة تارة والتحديث تارة أخرى، وجاهدت لإعادة فكرنا الإسلامي إلى وسطيته، وتخليصه من صخب الجانحين والجامحين والمتعصبين، فإن الشيخ الصعيدي هو من بين

المجددين في النصف الأول من القرن العشرين في الفكر العقدي، وهو يعتبر نموذجًا للشَّبِيبة في الجهاد، والمثابرة على الدرس، والدفاع عن ما يؤمن به.

حياته وعصره

ولد الشيخ عبد المتعال عبد الوهاب أحمد عبد الهادي الصعيدي في (٢٩ شعبان ١٣١١هـ/ ٧ مارس ١٨٩٤م) بكفر النجباء - النجبة - مركز أجا بمحافظة الدقهلية، في أسرة غير ميسورة الحال، ويرجع لقبه «الصعيدي» إلى قرية التيتلية المجاورة لقبائل بني عدي بأسيوط، أصل عائلته، وكان والده مزارعًا يجيد القراءة والكتابة وحافظًا لكتاب الله، وقد توفي عقب ولادة شيخنا بشهر واحد، ولم يترك له إلا بضعة قراريط لتعيش منها الأسرة، فشب عصاميًّا، وأمضى طفولته بجانب أمه التي عكفت على فلاحة الأرض بمساعدة أبيها، ولما بلغ التاسعة التحق بكتّاب القرية النظامي، فتعلّم فيه قواعد الخط والنحو، فضلاً عن حفظ القرآن وتجويده، ثم انتقل من الكتّاب إلى إحدى المدارس الأولية[١]، فأظهر نبوغًا مشهودًا في الحساب وقواعد اللغة العربية، ويروي الصعيدي في سيرته الذاتية أن أحد مفتشي وزارة المعارف أطلق عليه «عبد المتعال بك» لشدة ذكائه وتفوقه، وانتقل الصبي النابغ بعد ذلك إلى المدارس الابتدائية النظامية، ثم الجامع الأحمدي بطنطا - وهو إحدى منارات المعاهد الأزهرية التي تعلم فيها

(١) المرجع السابق، ص٢١-٣٧.

الأستاذ الإمام محمد عبده - فدرس فيه العلوم الشرعية واللغوية والحساب، وقد قوبل نبوغه بالاحترام والتقدير من أساتذته وزملائه في المرحلة الثانوية؛ ويرجع ذلك لكثرة مطالعته في كتب النحو العربي والمنطق، وقد حَدَّثَ أحد أصدقائه ذات يوم أثناء العطلة المدرسية عن رغبته في تطوير كتاب الآجرومية - الذي وضعه أبو عبد الله بن محمد بن داود الصنهاجي المعروف بابن آجروم (٦٧١-٧٢٣هـ/ ١٢٧٣ - ١٣٢٣م) - وتجديد كتاب علم المنطق شرح الخبيصي على التهذيب الذي وضعه عبيد الله بن فضل الله الخبيصي (ت ٧٩٣هـ/ ١٣٩١م)، فتعجب صديقه الذي كان يدرس هذين الكتابين في المرحلة الثانوية، وطلب منه الاطلاع على تعليقاته على هذين الكتابين، ولما أجاب الصعيدي مطلبه أشار عليه أن يتقدم إلى امتحان الشهادة الأولية، وتنبأ له بالنجاح والتفوق، ففعل الصعيدي، وتحققت نبوءة صاحبه[١]؛ إذ قبل الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي (١٢٧٦ - ١٣٥٥هـ/ ١٨٦٠ - ١٩٣٦م) تشكيل لجنة من الشيخين إبراهيم مجاهد ومحمد الشاعر، لامتحان الطالب النابغة ليجتاز مرحلة الشهادة الأولية في سنة واحدة، وذلك لأول مرة في تاريخ المعاهد الأزهرية؛ إذ كانت تدرس هذه المقررات خلال أربع سنوات، وكان نجاح الصعيدي وتفوقه مثار أحاديث أساتذة المعاهد الأزهرية وطلابها في مصر[٢]. وقد أدرك شيخنا صعوبة

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجي، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٩٥٥م، ج٣، ص ١١٥.
(٢) محمد رجب بيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٧م، ج٥، ص ٩٧.

المهام التي ألقيت على عاتقه، ووعورة الطريق الذي ينبغي عليه اجتيازه بتفوقه المعهود، فانكب على مطالعة كتب المرحلة الثانوية في العطلة الدراسية، بجانب قراءته لأشهر المجلات الثقافية آنذاك، مثل: مجلة المقتطف، والهلال، والمنار، والأستاذ، والمؤيد، واللواء، والجريدة، والبلاغ المصري، الأمر الذي رغّبه في دراسة الفلسفة وتاريخ العلم وأصول النقد وتاريخ الحضارة الإنسانية. وبدأ في تلك الفترة المبكرة تكوين مكتبته الخاصة لإشباع ميوله المعرفية، ومن أوائل الكتب التي حرص على اقتنائها كتاب: «تاريخ الأستاذ الإمام» لمحمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، و«فصل المقال» لابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٤هـ/ ١١٢٦ - ١١٩٨م)، و«المختارات» لجورجي زيدان (١٢٧٨ - ١٣٣٢هـ/ ١٨٦١ - ١٩١٤م). وقد تأثر بدعوة محمد عبده لإصلاح الأزهر، وتجديد الفكر الديني، وأعجب بفلسفة ابن رشد، وسيما محاولة توفيقه بين الحكمة العقلية والنصوص الشرعية، ومال لأسلوب جورجي زيدان الموجز في كتابة المقال، وافتتن بموسوعية يعقوب صروف (١٢٦٨ - ١٣٤٦هـ/ ١٨٥٢ - ١٩٢٧م) في تثقيف الرأي العام، ودقة كتابات عبد الله النديم (١٢٦١- ١٣١٤هـ/ ١٨٤٥ - ١٨٩٦م) في التاريخ الإسلامي.

وفي المرحلة الثانوية درس الصعيدي علم المنطق باستفاضة على يد الشيخ محمد الشافعي الظواهري (ت ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م)، فباح له بنَقَدَاتِه وتعليقاته على كتاب الخبيصي، فلم يغضب أستاذه منه - كعادة الأزهريين - بل شجعه

وحثه على تصنيف كتاب جديد في هذا العلم، ويقول الصعيدي عن ذلك: «كنت أحاول أن أصل في مطالعتي إلى آراء غير مدونة في الشروح والتقارير والحواشي؛ لأناقش الشيوخ فيها عند تدريسها لنا، وكان هذا مما لفت نظر الشيخ الشافعي إليّ، وجعله يجتهد في مطالعة دروسه بأكثر ما كان يجتهد، فإذا جاء إلينا في الدرس أخذ يصول ويجول في الحواشي والتقارير، كل هذا وأنا معجب بالشيخ الشافعي الذي قدر لي أن أتلقى عليه كثيرًا من الدروس في مختلف العلوم إلى أن انتهيت من القسم الثانوي، وكان وحده هو الذي أرضى طموحي في مطالعتي للكتب الأزهرية على الوجه السابق، وتفهم أن مجادلتي له انطلقت من رغبتي في أن أكون أزهريًّا غير تقليدي، أقدم النقد على الحفظ فيما أُحَصِّلُ من أفواه العلماء وكتبهم»[١].

وفي عام (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م) التحق الصعيدي بالقسم العالي بالمعهد نفسه، وأثناء إقامته في طنطا كان يحرص على الصلاة في جامع سيدي أحمد البدوي، فاشمأز من صورة العاطلين والمشعوذين الذين كانوا يرتدون الخرق القذرة والجلابيب البالية، ويقيمون حلقات الذكر، ويحتفلون بمولد سيدنا الولي، وساءه احترام العوام لهم وتقبيلهم أيديهم، وطلب البركات منهم، وراح يحدث نفسه: هل أولئك أولياء الله حقًّا؟ وهل العبادة الحقة هي التَّنَطُّع في الدين؟ وهل السبيل لمعرفة الله هو دق الدفوف واهتزاز الرؤوس وألاعيب الحواة؟ اللهم لا.

(١) عصمت نصار، حقيقة الأصولية الإسلامية... مرجع سابق، ص ٢٥.

وقد أثَّرت هذه المشاهدات في نفسه، وبدا ذلك بوضوح في حملته على الطرق الصوفية[(١)].

وفي عام (١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م) رحل إلى القاهرة لاجتياز امتحان العالمية، وكانت إجاباته على الممتحنين لا تخلو من جرأة في العرض وعمق في التحليل، فجاء ترتيبه الأول على طلاب معهد طنطا، وفي العام نفسه تقدم لمسابقة الأزهر التي كان يعقدها لتعيين مدرسي المعاهد الأزهرية، ولما فرغ من امتحان المسابقة أدرك أن مناقشته مع الشيخ سيد المرصفي (ت ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م) كانت حادة، وبالطبع لن توصله لشغل الوظيفة، فراح يفكر في الالتحاق بالجامعة المصرية، والاشتغال بمكتب أحد المحامين الشرعيين بالقاهرة، وأثناء جلوسه بالجامع الأحمدي أخبره الشيخ الظواهري بقبول تعيينه مدرسًا بالجامع الأحمدي، وأوصاه بأن يلين رأسه، ويحد من ثورته، ويلطف من انتقاداته، غير أن شيخنا سمع النصيحة ولكنه لم يعمل بها؛ مستجيبًا للمجاهد المجتهد الغيور على دينه القابع في فؤاده وعقله، فشرع عام (١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م) في تقديم كتابه «نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر الشريف»، غير أن ظروف الثورة حالت بينه وبين ذلك.

وقد كان لأحداث ثورة ١٩١٩م عظيم الأثر في تكوين العديد من القيم والمفاهيم في فكر الصعيدي؛ فقد شاهد القساوسة والأزهريين يتساقطون برصاص

---

(١) مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، النتاج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه، بحث غير منشور، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر كلية اللغة العربية، ص٦٣، ٧٠، ٦٠٩.

الإنجليز، واختلطت دماؤهم التي كتبوا بها على الجدران قبل أن يلفظوا أنفاسهم الأخيرة «نموت نموت وتحيا مصر»، فأدرك أن الخلاف المِلِّي لا يحول بين الوحدة الوطنية والود والتراحم عند المصريين.

وقد انعكس ذلك الأثر في كتاباته عن حقوق المواطنة للذميين في الدولة الإسلامية، وفطن إلى أن الغزو الغربي للبلدان الإسلامية بخاصة، وأقطار الشرق بعامة بداية من الحملات الصليبية ونهاية بالاحتلال الأوروبي للولايات العثمانية لا يرجع إلى الخلاف الملي أو التعصب العقدي، بل إلى السياسة الاستعمارية التي لا تدين إلا لمبدأ المصلحة والأنانية دون أن تعبأ بحقوق الآخرين، وقد بدا ذلك بوضوح في كتاباته عن سماحة الإسلام مع الأمم المغلوبة، وموقف القرآن من سياسة الأمم الاستعمارية، والفرق بين عالمية الإسلام ودعوى الكوكبة أو العولمة التي ظهرت في كتابات سلامة موسى (١٣٠٤ - ١٣٧٧هـ/ ١٨٨٧ - ١٩٥٨م)، في العقد الثالث من القرن العشرين.

وعكف الصعيدي خلال عام (١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م) على مطالعة كتب التاريخ والفلسفة، واللغة والأدب، والفقه والحديث، والتربية وطرق التعليم الحديث، والمقالات الصحفية وسيما الفلسفية منها، وقد مكنته سعة معارفه من اصطناع منهج مغاير لطُرق الأزهريين في التدريس، وراح يؤلف مصنفات على هذا المنحى الجديد الذي يُعَوِّل على الفهم قبل الحفظ، واستنباط المعلومات من الأمثلة، وبسط الآراء عن طريق المناقشة، والمحاورات العلمية أثناء إلقاء الدرس،

الأمر الذي رغّب طلابه في أسلوبه، وأثار عليه حقد بعض الجامدين من زملائه ورؤسائه، ومن مظاهر ذلك منعهم الطلاب من قراءة كتابه «الآجرومية العصرية»، وتخويفهم من مصاحبة أستاذهم خارج حجرات الدراسة، ويقول الصعيدي عن ذلك: «وما إن وُجِدَ الكتاب بين أيدي الطلاب حتى ثار الجامدون، ولكنها كانت ثورة خفيفة لم ينلني منها إلا إحجام الطلاب عن شراء الكتاب بتخويف العلماء... وكانت هذه أول صدمة لي مع العلماء الجامدين، ولكني لم أبالِ بهم ولا بثوراتهم على كتابي»[(١)].

ولم يتوقف الصعيدي عن التزوُّد بما يجهله الأزهريون من المباحث والموضوعات التي لا عهد لهم بدراستها، مثل: تاريخ الفلسفة بوجه عام، والفلسفة الإسلامية بوجه خاص، ومقارنة الأديان، والفكر الاقتصادي الحديث، ولاسيما عند الفيلسوف الإنجليزي جريمي بنتام (١١٦١ - ١٢٤٨هـ/ ١٧٤٨ - ١٨٣٢م). وقد تبلورت أفكاره في هذه الفترة، وشَرَعَ في وضع العديد من الدراسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية والشريعتين اليهودية والمسيحية من جهة، والفلسفات الوَضْعِيَّة بداية من اليونان إلى الفلسفات الحديثة من جهة أخرى، وقد سعى من جَرَّاء ذلك إلى تأصيل الخطاب الديني، وتدعيم حججه بالأسانيد العلمية والبراهين العقلية، التي تمكنه من المنافسة والمواجهة والتحاوُر العلمي، بمنأى عن أساليب الأزهريين الخطابية في دفاعهم عن الإسلام، تلك

(١) عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٤٣م، ص٩٤، ٩٨، ٩٩.

التي كانوا يحرصون على تذييلها بالدعاء على خصومهم، والتحقير من شأن مناهجهم، والقَدْح والتَّجْرِيح في أشخاصهم.

وقد صرح الصعيدي بغرضه من هذا المنحى قائلاً في إحدى دراساته التي عقدها عن الميراث في الإسلام: «فقد اطلعت على أحكام الميراث عند كثير من الأمم القديمة والحديثة، فرأيت أن أوازن بينها وبين أحكام الميراث في الإسلام، لأبين فضل الميراث فيه عليها».

وفي عام (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م) نشر الصعيدي كتابه «نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر الشريف»، فأحدث ضَجَّةً بين طلاب المعاهد الأزهرية، الذين أَيَّدَ معظمهم ما جاء فيه من إصلاحات، ونصبوا كاتبه رئيسًا للجنة عزموا على تكوينها لإصلاح الأزهر، وعلى الجانب الآخر احتشد بعض زملائه من الرجعيين، ودَبَّجُوا عريضة قدموها للشيخ عبد الغني محمود شيخ معهد طنطا آنذاك، وطالبوا فيها بفصل الصعيدي من وظيفته، فأجابهم الشيخ، وشَكَّلَ على فوره لجنة للتحقيق مع الصعيدي، وانتهى قرارها إلى خصم خمسة عشر يومًا من راتبه، ويقول الصعيدي في ذلك: «وقد تَقَبَّلْت هذا المقلب راضيًا؛ لأني كنت مُوَطِّنًا نفسي على أكثر منه، وما كان الإصلاح أن يتم من غير تضحية، ومن نصب نفسه للجهاد في سبيل الإصلاح لا يصح أن يبالي بما يصيبه في نفسه وماله، وإذا كنت قد لقيت من إخواني وشيوخي بمعهد طنطا ما لقيت من تأييد بعض علماء الأزهر لي، كالشيخ يوسف الدجوي (١٢٨٧ - ١٣٦٥هـ/

١٨٧٠ - ١٩٤٦م)، والشيخ علي سرور الزنكلوني، والشيخ علي محفوظ، وكان أقواهم تأييدًا لي الشيخ مصطفى القاياتي (١٢٩٧-١٣٤٦هـ/ ١٨٨٠ - ١٩٢٧م).. والله يعلم مقدار ما أضمره من الإخلاص لجامعتنا الأزهرية»[١].

وفي نفس العام (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م) أعلن مصطفى كمال أتاتورك (١٢٩٨ - ١٣٥٧هـ/ ١٨٨١ - ١٩٣٨م) إلغاء الخلافة العثمانية رسميًّا، وأعلن النظام الجمهوري، وعلمانية نظم الدولة، وكان للصعيدي موقف لم يصرح به إلا في كتاباته المتأخرة؛ إذ كان يرى أن النظام السياسي لا دخل للدين فيه، وأن الإسلام لم يحدد شكلاً سياسيًّا للحكم، بل عُني بوضع قيم ومعايير في دستوره الشامل؛ إذ حدد فيه طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من جهة، والعلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم من جهة أخرى. ذلك بالإضافة للقواعد الشرعية المنظمة للمجتمع الإسلامي التي تلزم الحكومة العمل بها، وأخذ على أتاتورك انتحاله النظم الغربية دون أدنى دراية منه بحقيقتها من جهة، وما يفضُلها من جهة ثانية، وخطورة تبني الفلسفات المادية الغربية على الثوابت العقدية التي تحدد مشخصات الهوية الإسلامية من جهة ثالثة، ومن أقوال الصعيدي في ذلك: «وبعد، فليكن لنا نذير بما فعله مصطفى كمال مع أولئك الجامدين، وليشفق أولئك الجامدون على دينهم إن لم يشفقوا على أنفسهم؛ لأن مصطفى كمال

---

(١) عصمت نصار، حقيقة الأصولية الإسلامية... مرجع سابق، ص ٢٨.

وأمثاله لا يعرفون من الدين إلا ما نُظهره أمامهم، فإذا أظهرناه لهم رجعيًّا بَغِيضًا عملوا على القضاء عليه وعلينا معه، وكان الذنب في ذلك عليهم وعلينا أيضًا، وإذا أظهرناه لهم مجددًا محبوبًا انضووا معنا تحت لوائه، وأبقينا بهذا على أنفسنا وعلى ديننا، وقد بَلَّغْتُ اللهم فاشهد»[١]. وفي ذلك العام أيضًا تناول الصعيدي في مقالاته قضايا المرأة: «السفور، والحجاب، والنقاب، وعمل المرأة، وتعليمها، وحقوقها السياسية، وتعدد الزوجات، والطلاق، والخلع». وقد جاءت آراؤه غاية في النضج والأصالة والطرافة، وقد سبق بها معظم الذين تناولوا قضية حرية المرأة وحقوقها السياسية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

وفي عام (١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م) ظهر كتاب علي عبد الرازق (١٣٠٥ - ١٣٨٦هـ/ ١٨٨٨ - ١٩٦٦م) «الإسلام وأصول الحكم»، وفي الخامس من أغسطس من العام نفسه بدأت جلسات محاكمة مؤلفه عما جاء في كتابه، وفي الثاني عشر من أغسطس انتهت لجنة التحقيق إلى إدانته وطرده من زمرة العلماء.

وكان للصعيدي موقف من هذا الكتاب، ملخصه أن علي عبد الرازق لم يكن سوى مردد لآراء الكماليين، وأن دعوته لفصل الدين عن الدولة بحجة أن الإسلام لم يُعْنَ بوضع أسس للحكم لا تخلو من مواطن الجهل الذي ما كان لمثله أن يقع فيها، غير أن الصعيدي أقره على ما جاء في كتابه عن فساد نظام الخلافة وضرورة تغييره، واشترط الصعيدي في معظم مؤلفاته أن يكون الإسلام

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩.

هو المصدر الأول للتشريع في الدول الإسلامية، وأن تُرَدّ جميع السلطات للأمة وليس للولي أو الفقيه أو الحاكم؛ لأن الإسلام ليس فيه حكم ثيوقراطي (ديني كهنوتي)، وقد استاء من تفكير هيئة كبار العلماء وحكمهم على علي عبد الرازق بالمروق والإلحاد، وبيّن أن السبيل لتقويم الفكر الجامح هو النقد العلمي، والاستناد إلى الحجج والبراهين النقلية والعقلية، وأكد كذلك أن حكم الأزهريين على علي عبد الرازق كان استجابة لإرادة الملك أحمد فؤاد (١٢٨٥-١٣٥٥هـ/ ١٨٦٨ - ١٩٣٦م) الذي كان يطمح إلى كرسي لخلافةٍ عربيةٍ عوضًا عن خلافة العثمانيين[1].

وفي عام (١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م) ظهر كتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، وهو موجز لمحاضرات ألقاها على طلبة كلية الآداب بالجامعة المصرية، ودعا فيه إلى ضرورة تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الشعر الجاهلي، وتقديم الشك على التسليم بصحة الموروث، وزعم أن التوراة والقرآن غير كافيين للاعتماد عليهما فقط لإثبات ما جاء فيهما من قصص وواقعات تاريخية وأنساب. وقد ساهمت الخلافات السياسية بين حزب الأحرار الدستوريين وحزب الوفد، والخصومات الشخصية بين طه حسين وشيوخ الأزهر في إشعال ثورة عارمة على الكتاب، لدرجة أن العديد من الذين اضطلعوا بنقضه لم يطلعوا عليه، بل اكتفوا بالروايات الشفهية عنه التي حكمت بتكفير مؤلفه.

---

(١) عبد المتعال الصعيدي، القضايا الكبرى في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت، ص ٣٩٠.

وقد وقف الصعيدي من هذه القضية موقفًا يتناسب مع نهجه في الإصلاح، ودأبه على الدفاع عن حرية الفكر، ورسالته كمصلح غيور على دينه، ولم يأخذ على طه حسين إلا ثلاثة أمور:

أولها: تصريحه في قاعات الدرس بآراء لم يثبت صحتها من الوجهة العلمية من جهة، ومثيرة للحمية الدينية من جهة ثانية، ومجافية للآداب العامة في بسط الأفكار من جهة ثالثة؛ فالرؤى الخاصة يجب أن تطرح في الصالونات الأدبية والمنتديات الثقافية، وليس لطلاب العلم الذين يثقون في صحة المعارف التي تُلْقَى عليهم.

وثانيها: نقل طه حسين عن المستشرقين وانتحاله لآرائهم، وعدم إفصاحه عن مصادره العلمية.

وثالثها: عدم تمكنه من ناصية المنهج التحليلي الديكارتي الذي صرح بتبنِّيه، وخلطه بين ما هو مقدس ومقطوع بصحته وبين ما يمكن الشك فيه.

وانتهى إلى أن الأمر بمعاقبته متروك لتحقيقات النيابة لتفصل فيه، أما أمر تكفيره والقطع بردَّتِه فهذا من قبيل التنطُّع في الدين؛ لأن كتابات المؤلف السابقة على هذا الكتاب، وتصريحاته أثناء الكتاب، وتصريحاته أثناء التحقيق تشهد ببطلان دعوة الردة، ويقول: «ولا شك أن الأستاذ الذي يلقي على طلابه مثل هذه الآراء قبل تمحيصها، يسيء إلى العلم قبل أن يسيء إلى الدين، ولا يصح أن

يؤتمن على تربية عقول الناشئين، فكان على رئيس النيابة أن يقترح نقل المؤلف إلى وظيفة أخرى غير التدريس بالجامعة المصرية، ولكن رئيس النيابة راعى في هذا ظروف عصره، فلم ير أن يؤاخذ المؤلف بشيء، بعد أن أظهر له خطأه، وقد كان لهذا أثره فيه، فترك الخوض في مثل تلك الأمور، وحسن من يومها ما بينه وبين الجمهور، ولكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة، ولله العصمة وحده»[(١)].

وفي عام (١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م) ساند الصعيدي دعوة الشيخ مصطفى المراغي (١٢٩٨ - ١٣٦٤هـ/ ١٨٨١- ١٩٤٥م) لإصلاح الأزهر، وحملته على الجمود، فعوقب ثانية بالخصم من راتبه، وقد أُعجب المراغي بآراء الصعيدي، واتفق مع الشيخ الأحمدي الظواهري (١٢٩٥ - ١٣٦٣هـ/ ١٨٧٨- ١٩٤٤م) على تعويض الشيخ الصعيدي عن المبلغ الذي اقتطع من راتبه من جراء مساندته لدعوتهما الإصلاحية، وقد شكر الصعيدي لهما ذلك، وشعر في قرارة نفسه أنه لم يكن مخطئًا في ثورته الأولى على قلاع الرجعية، وراح في ظل مدرسة المراغي يصرّح بانضوائه تحت عباءة الأستاذ الإمام محمد عبده، وانتصاره لآراء ابن رشد، الأمر الذي قربه من رجالات حزب الأحرار الدستوريين، الذين أتاحوا له نشر عشرات المقالات في مجلة السياسة الأسبوعية، والمنار، ثم الرسالة، والبلاغ، والأخبار، ولواء الإسلام، والهداية العراقية، والرائد الكويتية.

(١) عبد المتعال الصعيدي، مع زعيم الأدب العربي في القرن العشرين، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت، ص٨.

وفي عام (١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م) بدأ الصعيدي حملته على الطرق الصوفية، وذلك على صفحات البلاغ، الأمر الذي أغضب منه شيخه الأحمدي الظواهري، الذي كان من أعلام الطائفة الشاذلية[١]، ثم تلاه بمقال عن الحرية السياسية في الإسلام، جاء فيه: «إن الحكم في الإسلام للشعوب، إن شاءت جعلته ملكيًا أو جمهوريًا». الأمر الذي أثار عليه غضبة الملك فؤاد.

وفي عام (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) نُقِلَ للتدريس في كلية اللغة العربية بالأزهر، وقد فرح الشيخ الصعيدي بذلك لكونه ميدانًا أفسح لأداء رسالته، ومكانًا أرحب للبوح باجتهاداته الفقهية، وحياة ثقافية أفضل مليئة بالمناظرات والمساجلات، وقد توفر له بين جدران الأزهر عشرات من المريدين من الطلاب المصريين والآسيويين والأفارقة والأوربيين، وكان لاصطحابهم له وتتلمذهم على يديه أثر كبير في صقل أفكارهم، وتثقيف أذهانهم، وقد مكن العارف منهم باللغات الأجنبية «الشيخ الصعيدي» من الاطلاع على الكتابات الفلسفية والسياسية والأدبية المعاصرة في لغاتها الأصلية (الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والهندية)، وقد ساعده ذلك على تطوير منهجه في التدريس، وتعميق آرائه، وتأصيل أفكاره، وانعكس ذلك بطبيعة الحال على مقالاته النقدية التي حفلت بها الصحف والمجلات.

(١) الشاذلية: طريقة صوفية سُنِّية، تنسب إلى أبي الحسن الشاذلي (٥٧١- ٦٥٦هـ)، فلسفتها قريبة من الإمام أبي حامد الغزالي الذي يتخذونه قدوة، وطريقتهم قوامها الصبر على الأوامر واليقين في الهداية، ومركز الشاذلية الأول هو مصر؛ بالإسكندرية وطنطا، ثم انتشرت في باقي البلاد العربية، ومن أعلامها أبو العباس المرسي (٦١٦ - ٦٨٦هـ)، وابن عطاء الله السكندري (٦٥٨ - ٧٠٩هـ).

وفيما بين عامي (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م) و(١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) ذخرت حياته العلمية بعشرات المعارك الأدبية والفكرية، حول قضايا الأدب وتاريخه، وعلوم البلاغة والفصاحة، والإعجاز البياني للقرآن، وأهمية الاجتهاد في الأصول، وخصائص الإجماع، وحجاب المرأة، والوحدة الإسلامية، وسيرة النبي، وحقيقة الأصولية الإسلامية، وتجديد علم الكلام وفقه الحدود، والحب العذري في الإسلام.

وفي عام (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م) نشر عددًا من المقالات في مجلة «السياسة الأسبوعية» عن الحدود في الشريعة الإسلامية، ودعا فيها إلى ضرورة تقنين الشريعة الإسلامية وتطوير فقه الحدود، وعقد العديد من الدراسات المقارنة بين التشريع الإسلامي والدساتير التي تطبق في الأقطار الإسلامية، وذلك كله قبل الشروع في تطبيق الشريعة الإسلامية في حياتنا المعاصرة. مبينًا الصعوبات التي تحول بيننا وبين تطبيق الحدود الشرعية بالشروط التي وردت في التراث الفقهي، الأمر الذي يدفعنا للأخذ بأحكام تعزيرية إذا لم تتوفر أركان الحدود المتفق عليها، من ثم يجوز في الحدود المنصوص عليها عدم تطبيقها في حالة عدم اكتمال شروطها، وتصبح واجبة عندما تكتمل شروطها، وقد أثار هذا المقال حفيظة بعض شيوخ الأزهر، وتأولوا على الشيخ، وزعموا أنه ينكر الحدود، ويساير المستشرقين في زعمهم بأن الحدود الإسلامية لا تخلو من قسوة، وعلى الرغم من تصريح الصعيدي بخطأ هذه التفسيرات، وتأكيده على أن ما ذهب إليه مجرد اجتهاد يرمي إلى

صالح الإسلام، ويسعى إلى تجديد فقه الحدود الإسلامي، إلا أن شيوخ الأزهر لم يرضهم هذا التبرير، وشكلوا لجنة للتحقيق معه، وطالبوا بفصله من الأزهر، بيد أن فطنة الشيخ المراغي حالت بينهم وبين ما أرادوا، وذلك بتكليفه لاثنين من تلاميذه هما: الشيخ محمد عبد اللطيف الفحام (١٣١١ - ١٤٠٠هـ/ ١٨٩٤-١٩٨٠م) وكيل الأزهر آنذاك، والشيخ مأمون الشناوي (١٢٩٥ - ١٣٦٩هـ/ ١٨٧٨ - ١٩٥٠م) شيخ كلية الشريعة الإسلامية للتحقيق معه، ليخففا من شدة الشيخ اللبان شيخ كلية أصول الدين وغضبته (ت ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م)، الذي ترأس لجنة التحقيق، وأصر على معاقبة الشيخ الصعيدي بالفصل، ثم عدل عن قراره بعد عجزه عن إقناع زميليه، واكتفت اللجنة بحرمان الشيخ الصعيدي من الترقية لمدة خمس سنوات، ونقله إلى القسم العام بطنطا.

ويتراءى لي أن كتابات الصعيدي السياسية عن حقوق الأمة والنظام الجمهوري كانت وراء هذه الحملة وهذا العقاب، وما أكثر المكائد التي حاكها رجال القصر لردع خصومهم، وعاد الصعيدي إلى طنطا مرددًا هذا البيت:

إنَّ حَظِّي كَدَقِيقٍ فَوقَ شَوكٍ نثروه ثُمَّ قَالُوا لِحُفَاةٍ يومَ رِيحٍ اجْمَعُوه

بيد أن عزيمته لم تُفَلّ، وإصراره على مواصلة الكفاح لم يفتر.

وفي عام (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م) راح يكتب عن حرية الفكر، وأثر فلسفة ابن رشد في العالم الغربي، ورسالة محمد عبده الإصلاحية، ومن أقواله في ذلك:

«وهذا ابن رشد، هل كان يليق بنا أن ننساه وتعرفه أوروبا، فيكون له تلاميذ فيها ينشرون فلسفته في أقطارها، ويسيرون على ضوئها في ركب الحضارة التي تخلفنا عنها، حتى وصلوا بعلوم هذه الفلسفة إلى ما وصلوا إليه، وكان الأجدر بنا أن يكون له تلاميذ بيننا مثل هؤلاء التلاميذ في أوروبا، وأن يكون له مدرسة تعمل بعده على النهوض بنا كمدرسته في هذه القارة، ولقد كان أولى بهذه المدرسة من بعض قدامى المصلحين الدينيين فينا، ممن بقيت له مدرسة متصلة التاريخ بعده، فلم يكن لها فينا مثل أثر مدرسة ابن رشد في أوروبا؛ لأنها كانت ذات طابع ديني محض، ولم يكن لها طابع ديني مدني مثل طابع مدرسة ابن رشد». ويقول عن محمد عبده: «وأين من ليس له دراسة أصيلة في العلوم الدينية ممن تتلمذ على الشيخ محمد عبده، إمام المصلحين في هذا العصر، وخير من فَقِهَ الإسلام من أهل الأزهر»[1].

وفي أخريات (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م) عاد الصعيدي إلى القاهرة عقب نقله للتدريس بالقسم العام بالأزهر، وقد شارك في المساجلة الشهيرة التي دارت بين فيلكس فارس (١٢٩٩ - ١٣٥٨هـ/ ١٨٨٢ - ١٩٣٩م) وإسماعيل أدهم[2] (١٣٢٩ - ١٣٥٩هـ/ ١٩١١ - ١٩٤٠م) - في الفترة الممتدة من (١٣٥٦هـ/

(١) عبد المتعال الصعيدي، القضايا الكبرى في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ت، ص ٣٩٠ - ٤٠٠.
(٢) كاتب مصري ولد بالإسكندرية وتعلم بها، حصل على الدكتوراه في العلوم من جامعة موسكو عام ١٩٣١، وعين مدرسًا للرياضيات في جامعة سان بطرسبرج بروسيا، ثم انتقل إلى تركيا ودرس بمعهد أتاتورك بأنقرة، وعاد إلى مصر عام ١٩٣٦م وأعلن إلحاده، له العديد من المؤلفات؛ من أكثرها جدلاً «لماذا أنا ملحد؟»، وانتحر غرقًا عام ١٩٤٠م.

١٩٣٧م) إلى (١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م) - حول كتاب الأخير: «لماذا أنا ملحد؟»، وآرائه الجانحة عن الثقافة الإسلامية والعقلية العربية، وذلك على صفحات مجلة «الرسالة»، تلك المساجلة التي شارك فيها أكابر المثقفين من أمثال: أحمد زكي أبو شادي (١٣٠٩ - ١٣٧٤هـ/ ١٨٩٢ - ١٩٥٥م) بكتابه: «لماذا أنا مؤمن؟»، ومحمد فريد وجدي (١٢٥٩ - ١٣٧٣هـ/ ١٨٧٨ - ١٩٥٤م) بمقاله: «لماذا هو ملحد؟» على صفحات مجلة الأزهر، والشيخ يوسف الدجوي بمقاله: «حدث جلل لا يمكن الصبر عليه» بمجلة الأزهر، ومقالي الصعيدي عن «حملة أصحاب الفيل» على صفحات مجلة الرسالة، حول قضية الإيمان والإلحاد.

وفي الفترة من عام (١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م) إلى (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م) راح الصعيدي يوطد علاقته بتلاميذ الشيخ محمد عبده، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٣٠٢ - ١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥ - ١٩٤٧م) الذي شجعه على استئناف كتاباته الصحفية، ومساجلاته حول قضايا الأدب والفلسفة، وتعد هذه الفترة أخصب الفترات الفكرية في حياة الصعيدي وأغزرها إنتاجًا، وأكثرها إثارة؛ إذ راح خلالها يصوب سهام نقده لكتابات محمد حسين هيكل (١٣٠٥-١٣٧٥هـ/ ١٨٨٨ - ١٩٥٦م)، وطه حسين، وعباس محمود العقاد (١٣٠٦-١٣٨٤هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٦٤م)، وأحمد أمين (١٢٩٥ - ١٣٧٣هـ/ ١٨٧٨-١٩٥٤م)، وزكي مبارك (١٣١٠ -١٣٧١هـ/ ١٨٩٢ - ١٩٥٢م)، ومحب الدين الخطيب (١٣٠٣ - ١٣٨٩هـ/ ١٨٨٦ - ١٩٦٩م)، والشيخ مصطفى صبري

(١٢٧٦ - ١٣٧٣هـ/ ١٨٦٠ - ١٩٥٤م)، وحسن كامل الصيرفي، ومحمد خلف الله (١٣٢٢ - ١٤٠٣هـ/ ١٩٠٤- ١٩٨٣م)، وعلي عبد الواحد وافي (١٣١٩ - ١٤١٣هـ/ ١٩٠١ - ١٩٩٢م)، وأحمد فؤاد الأهواني (١٣٢٦ - ١٣٩٠هـ/ ١٩٠٨ - ١٩٧٠م)، وعبد العزيز فهمي (١٢٨٧ - ١٣٧٠هـ/ ١٨٧٠- ١٩٥١م)، وطه عبد الباقي سرور (١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)، والشيخ عيسى منون (ت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م)، وخالد محمد خالد (١٣٣٩ - ١٤١٦هـ/ ١٩٢٠ - ١٩٩٦م)، والشيخ محمد الغزالي السقا (١٣٣٥ - ١٤١٧هـ/ ١٩١٧ - ١٩٩٦م). الأمر الذي أثرى الثقافة العربية في تلك الآونة بعشرات المساجلات العلمية الدقيقة، وقد حفلت مكتبتنا العربية بظهور كتابات الصعيدي عن «عقوبة المُرْتَدّ»، و«حرية العقيدة في الإسلام»، و«الخلافة في عهد الراشدين»، و«تاريخ الإصلاح في الأزهر»، و«القضايا الكبرى في الإسلام»، و«حكماء اليونان السبعة»، و«مكانة أبي هريرة في كتب الحديث»، و«تاريخ الصراع العربي اليهودي»، و«المصحف المبوب»، و«كيفية تنقيح الأحاديث»، و«الفن القصصي في القرآن».

ولا يؤخذ على مصنفات الصعيدي سوى أمرين: أولهما: خلو مصنفاته من أية إشارة تدل على زمن كتابتها، وثانيهما: عدم عنايته بالكشف عن المصادر التي استقى منها آراءه، واستند إليها في أحكامه. ويمكننا تعميم هذين المأخذين على معظم الكتابات التي ظهرت في تلك الحقبة، ولا سيما تلك التي ترد أصولها إلى مقالات متناثرة في الصحف والمجلات[1].

(١) مختار التهامي، ثلاث معارك فكرية، دار مأمون للطباعة، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٧٦.

وفي عام (١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م) عاد الصعيدي إلى التدريس بكلية اللغة العربية بالأزهر، بعد أن كتب مرغمًا اعترافًا، أقر فيه: بأنه لم يكن يقصد ما فهمه الناس من مقالاته عن تجديد فقه الحدود بأنه ناكر للحدود الإسلامية، وإذا كان فيه شيء يخالف الدين فإنه يقر بخطئه فيه. وفي العام نفسه صدرت الطبعة الأولى من كتابه «المجددون في الإسلام» الذي عرّف فيه أسس التجديد، وسمات المجتهدين والمجددين، وقابل بين حركات التجديد في الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، مؤكدًا على مشروعية الاتصال بالغرب، والأخذ عن علمائه وفلاسفته وأدبائه ومناهجهم الحديثة دون النظريات التي تتعارض مع الثوابت العقدية الإسلامية، ثم تناول قضية تحريم الموسيقى والغناء والفنون التشكيلية والسينما والمسرح من زاوية إسلامية، وانتهى فيها إلى رأي مفاده أن الإسلام لم يحرم هذه الفنون في ذاتها، بل حرّم الأفعال التي تصاحبها وتتبعها، ومن ثم يكون التحسين والتقبيح على الأثر القيمي الذي تحدثه في المجتمع، فلو كانت مثيرة للغرائز والشهوات فهي بالقطع حرام، أما إذا خاطبت الروح، وهذبت الأخلاق، وقوّمت السلوك، وحثت على العمل والجهاد في سبيل الوطن فهي حلال، شأنها كشأن أمور الحياة التي تحسن وتقبح تبعًا لقاعدة درء المفاسد وجلب المصالح.

وفي العام نفسه رفع على الأزهر قضية يطالب فيها بحقه في الترقية لدرجة أستاذ، وتعيينه شيخًا لكلية اللغة العربية، وذلك بعد إخفاق وساطة الأصدقاء لشيخ الأزهر آنذاك الشيخ عبد المجيد سليم (١٢٩٩ - ١٣٧٣هـ/

١٨٨٢ - ١٩٥٤م)، واستمرت القضية لمدة ثماني سنوات، وانتهت بالصلح رغم ما جاء في كتابات الشيخ سليمان نوار في رده على شكوى الصعيدي، من شتم وقدح وحط من قدره ومؤلفاته، وكذا عدم تعيينه في كرسي اللغة العربية، ومن أقواله في ذلك: «وهأنذا قربت من الستين، قضيت منها ستًّا وثلاثين سنة في التدريس بالمعاهد الدينية الإسلامية والكليات الأزهرية، ولا أزال أعاني فيها ما أعاني من عقوبات وهضم حقوق، ولا ذنب لي إلا أني نشأت أدين بإصلاح الأزهر، وأرى أن الإسلام في حاجة إلى حركة تعيده إلى ما كان عليه من حياة التجديد والنهوض، وتقضي على ما أصابه من جمود وركود»(١).

ولعل السبب الحقيقي وراء عدم إنصاف لجنة العلماء للشيخ الصعيدي يرجع إلى حملته على الطرق الصوفية، ووصفه رجالاتها بالمتسكعين في الدنيا والشاطحين في الدين، وكذا نقده لبعض شيوخ الأزهر الذين اعتادوا تملُّق الساسة لنيل المناصب الإدارية(٢).

وفي عام (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م) بدأ حملته على التقليد في كتابات الأزهريين المعاصرين، ودخل في مواجهة مع الشيخ عبد الحميد بخيت حول أصول الاجتهاد والتجديد وفقه الحدود الإسلامية، وقد فتح بذلك الباب على مصراعيه أمام خصومه، وعلى رأسهم الشيخ عيسى منون الذي دخل معه في مساجلة

(١) عصمت نصار، حقيقة الأصولية الإسلامية... مرجع سابق، ص٢٦.
(٢) عصمت نصار، اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٧١ - ١٢١.

على صفحات الأزهر حول عقوبة المُرْتَدّ، وحجية الإجماع، والحُرِّيَّة الدِّينيَّة في الإسلام، وكاد الشيخ عبد الرحمن تاج (١٣١٤ - ١٣٩٥هـ/ ١٨٩٦ - ١٩٧٥م) شيخ الأزهر آنذاك - أن يوقع عقوبة على الشيخ الصعيدي من جراء هجومه على مجلة الأزهر ولجنة كبار العلماء، إلا أن الأقدار حالت بين الشيخ عبد الرحمن تاج وبين ما أزمع عليه، وسيما الأحداث السياسية، وعلى رأسها العدوان الثلاثي على مصر عام (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، وانشغال الأزهريين بالدعوة للجهاد وتقوية الروح الدينية في الرأي العام، وترك الشيخ عبد الرحمن تاج مشيخة الأزهر (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م).

وفي (٢٧ شعبان ١٣٧٨هـ/ ٧ مارس ١٩٥٩م) وصل الشيخ الصعيدي لسن التقاعد، فترك الأزهر بمناصبه وقضاياه وشيوخه، غير أنه لم يَحِدْ قيد أنملة عن سعيه لتحقيق رسالته الإصلاحية، فراح يتساجل مع سيد قطب (١٣٢٤- ١٣٨٦هـ/ ١٩٠٦ - ١٩٦٧م)، وأبي الأعلى المودودي (١٣٢٠ - ١٣٩٩هـ/ ١٩٠٣ - ١٩٧٩م) حول: «مفهوم الجهاد» وقضية «تكفير المجتمع»، «وطبيعة الحكم الشرعي». ويُعَقِّب على كتابات خالد محمد خالد التي خلط فيها بين أصول العقيدة والفكر الديني السائد، ثم عكف على إعادة ترتيب فصول كتابه الضخم «المجددون في الإسلام» محذرًا من خطر الجماعات الإسلامية المُسَيَّسَة، ومؤكدًا على ضرورة تجديد الخطاب الديني بمنأى عن جمود المتعصبين وشطط

المستغربين، واستمر على دأبه في المطالعة وكتابة التعليقات النقدية حتى هاجمه المرض، فاعتزل الناس، وتهيأ للقاء ربه راضيًا ومطمئنًا لقضاء الله ولطفه[1].

وفي (٢٣ المحرم ١٣٨٦/ ١٣ مايو ١٩٦٦م) انطلقت روحه إلى عالمٍ خالٍ من الأحقاد، وشاغر من الكائدين والمتملقين، ليتبوأ المكانة التي يستحقها بجوار الحاكم العادل. وقد ترك الصعيدي نحو خمسين كتابًا مطبوعًا، وعشرين كتابًا مخطوطًا، أهدى جميعها قبيل وفاته للجامعة الأزهرية، ومن المؤسف أننا لا نكاد نجد دراسة علمية واحدة عن جهود الشيخ عبد المتعال الصعيدي في ميدان التجديد والإصلاح والدعوة، فرغم أنه كتب عنه نحو **٢٥** مقالة في الفترة الممتدة من (١٣٤٦- ١٤٢٠هـ/ ١٩٢٨ - ٢٠٠٠م) بأقلام: مصطفى القاياتي، ومحمد عبد الغني حسن، ومحمد يوسف موسى، ووداد سكاكيني، وحسن كامل الصيرفي، وأنور الجندي، ومحمد عبد الحليم أبو زيد، ومحروس منشاوي الجالي، وصلاح الدين محمد حسن حمزة، وزكي المحاسني، وعبد القادر حسين، ومحمد عبد المنعم خفاجي، ومحمد رجب البيومي، ولمعي المطيعي، وثابت عيد، وفوزي فاضل الزفزاف وكيل الأزهر، وجمال البنا.

غير أن جميع هذه المقالات خلا تمامًا من أي نظرة تحليلية لأفكاره ومنهجه، والقضايا التي كان له السبق في إثارتها في العصر الحديث، مثل خطر الجماعات الجانحة على الدعوة الإسلامية، وآفة التعصب المذهبي والفتنة الطائفية، وضرورة

(١) عبد المتعال الصعيدي، حرية الفكر في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١١٣ - ١١٤ .

تطوير مناهج الدعوة إلى الإسلام، وضروب الدفاع عنه ضد خصومه من غلاة المستشرقين وأصحاب النزعات الإلحادية، ذلك فضلاً عن جهوده في تجديد علم الكلام، وعلم أصول الحديث، وعلم أصول الفقه، وتقويم الطرق الصوفية المعاصرة، وقضية المواطنة، والحكومة المدنية، وكيفية تطبيق الشريعة الإسلامية في ضوء مفهوم القومية والمجتمع المدني.

ولم تُقَدَّم عن الصعيدي سوى دراستين أكاديميتين: أولاهما بعنوان «النتاج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه» للدكتور مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن، وثانيتهما بعنوان «الشيخ عبد المتعال الصعيدي ودراساته الأدبية» للباحثة مرسيل عبد الهادي عبد الله إسماعيل، وكلتاهما لم تطبعا. وحرص كاتب هذه السطور على إبراز آراء الشيخ الصعيدي التجديدية في مؤتمرين علميين: أولهما: عُقِدَ في كلية دار العلوم بالفيوم، وكان بعنوان «عبد المتعال الصعيدي والأصولية الجديدة» عام (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، وثانيهما: بكلية الآداب جامعة القاهرة - فرع بني سويف، بعنوان «مفهوم الأصولية بين الغرب والإسلام في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي» عام (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ذلك بالإضافة لبرنامج تليفزيوني عن المفكر المجدد عبد المتعال الصعيدي عام (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، وفي السنوات الخمس الأخيرة اهتمت العديد من الدوائر العلمية في آسيا بأعمال الشيخ، وظهرت عشرات المقالات في كثير من المواقع على شبكة الإنترنت.

للكتاب قصة

لقد حفل النصف الأول من القرن العشرين بعشرات المساجلات والمناظرات والمصاولات النقدية حول العديد من قضايا الفكر والأدب والحرية، والوعي والتجديد والإصلاح، وطبيعة العلاقة بين الدين والعلم، بين الجامدين من شيوخ الأزهر من جهة، والمحافظين المستنيرين من المجددين من جهة ثانية، وغلاة المستشرقين من جهة ثالثة، والمتشبعين بالثقافة الغربية والجمعيات الإلحادية والفلسفات المادية الجانحة من جهة رابعة.

ومن أهم هذه القضايا التي طرحت في تلك الحقبة قضية هوية الثقافة العربية، والعقلية السامية والعقلية الآرية، والإيمان والإلحاد، والدين والفلسفة والعلم، وحرية الفكر والبوح والاعتقاد، والسلطة الدينية والسلطة المدنية، والسفور والحجاب، وأصالة الزهد وشطح التصوف، والقديم والجديد، والعامية والفصحى، والقومية والكوكبية، والشرق والغرب، والثوابت والمتغيرات، والوطنية والقومية، والإصلاح الثوري والتقويم التدريجي، الأمر الذي أثرى الحياة الثقافية في مصر بعشرات المصنفات الجادة حول هاتيك القضايا. وينضوي هذا الكتاب - الذي بين أيدينا - تحت مظلة كتب المناظرات العقدية، شأن تلك الكتابات التي أطلق عليها إرهاصات «علم الكلام الجديد»، وتتمثل في مصنفات كل من جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وعبد العزيز جاويش، ومصطفى عبد الرازق، والشيخ يوسف الدجوي،

والمهندس علي يوسف، والشيخ علي يوسف، ومصطفى الغلاييني، ومحمد كرد علي، وشكيب أرسلان، وحسن البنا، وسيد قطب، وعباس محمود العقاد، وغيرهم من الذين اضطلعوا بالدفاع عن حقائق الإسلام وأصوله ضد ادعاءات خصومه ومطاعنهم.

وقد خاض الشيخ عبد المتعال الصعيدي العديد من المصاولات في هذا الميدان - كما أشرنا - ولم يقف خطابه الإصلاحي عند حد رد الشبهات، وتصويب آراء الأغيار من المستشرقين والمبشرين، بل امتد إلى مناظرة الجامدين من شيوخ الأزهر، ومنهم الشيخ عيسى منون - عضو لجنة كبار العلماء - الذي اعترض على اجتهادات الشيخ التي كان يطرحها على صفحات مجلة السياسة الأسبوعية منذ منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، والكتاب - الذي نحن بصدده - في مجمله لا يخرج عن نطاق وقائع مساجلة كلامية بين هذين الشيخين. وقد التزم كلاهما فيها بنهج المتكلمين «الجدلي» في طرح المسائل ومناقشتها، والاستناد على قياس الخلف في نقد الحجج مع التدليل بالنص القرآني والحديث النبوي على صدق الادعاءات، والاحتجاج بأقوال السلف للبرهنة على سلامة الرأي. ولم تخل المواجهات بطبيعة الحال من بعض شظايا القدح والشتم، فقد وصف الشيخ عيسى منون الشيخ الصعيدي بأنه وقع في أخطاء لا تصدر عن صبيان المكاتب - أي طلاب الكتاتيب - ومن ثم فهو غير مؤتمن على تدريس اللغة العربية ولا مؤهل للإفتاء والاجتهاد، ويجب فصله من الأزهر.

أما الشيخ الصعيدي فنعت مناظره بالخلط والتخبط والجمود وقلة الباع في ميدان العلم.

الكتاب

وإذا ما انتقلنا إلى بناء الكتاب فسوف نجده يشتمل على مقدمة وخاتمة، وما يقرب من ثمانين عنوانًا جانبيًّا وضعها المؤلف لشرح وقائع المناظرة.

وقد افتتح المؤلف كتابه بالبسملة؛ للإعلان عن جوهر مضمون خطابه وذلك بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي فتح باب الاجتهاد في الدين، ولم يجعل الجمود سُنَّة في العلم، بل فتح باب التجديد في الدين والعلم على مصراعيه، وجعل لكل قرن مجددين ينهضون بالدين والعلم فيه؛ حتى لا يقفا عند حد محدود، بل تسير الأمة بهما في ركب النهوض والتجديد، ولا تتخلف عنه بالركون إلى الجمود»[1].

وقد كشفت المقدمة عن وعي المؤلف برسالته، وخطورة الموضوع الذي تصدى له. ثم تحدث عن قصة الكتاب ومناظرته مع الشيخ عيسى منون، تلك التي بدأت - كما أشرنا - عقب ظهور كتاب الشيخ عبد المتعال: «اجتهاد جديد في آية» للرد على الشيخ عبد الحميد بخيت، فقام الشيخ عيسى منون بالتعقيب

(١) عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، الطبعة الحالية، ص٣.

على ما جاء فيه بشأن «عقوبة المُرْتَدّ»، وذلك على صفحات مجلة الأزهر في (شعبان ١٣٧٥هـ/ مارس ١٩٥٦م)، وقد رفض الشيخ محب الدين الخطيب نشر رد الشيخ عبد المتعال الصعيدي؛ الأمر الذي دفعه إلى نشر هذا الكتاب.

وانتهى المؤلف إلى أنه مجرد مجتهد، له أجران إن أصاب، وأجر إن أخطأ، فهو في الحالتين مأجور؛ لأنه يسعى إلى ما فيه خير المقاصد وحسن الفعال، ويبدو ذلك واضحًا في قوله: «فإن أصبت في هذا فلي أجر المصيب، وإن أخطأت فلي عذر المخطئ».

ويبدو للقارئ أن الشيخ قد انتهج في بناء موضوعه منهج السرد التاريخي والمنهج المقارن، ويتضح ذلك في بسطه للمسائل، وعرضه للقضايا، ومقابلته بين ما ذهب إليه خصمه وما نقده فيه، وجاءت لغته بسيطة سهلة مباشرة، خالية من التقعير اللفظي والدلالات الرمزية الإحالية، وقد عوّل في معالجته لبنية الخطاب على المنهج النقدي الكلامي، الذي يعتمد على صريح المعقول، ويستند إلى صحيح المنقول، بالإضافة إلى كتابات الفقهاء الذين وجد في مصنفاتهم ما يعينه على دحض مزاعم خصمه.

والكتاب في جملته يعبر عن ضرب الماتريدية الجديدة، التي مزجت بين آراء المعتزلة وأهل السنة، واستعانت بالمناهج الغربية الحديثة في صياغة مشروعها الحضاري النهضوي، ودعت إلى بعث علم الكلام وتجديده للدفاع عن الإسلام

ضد حملات غلاة المستشرقين والمبشرين والمستغربين من أنصار الفلسفات المادية الحديثة، ويمثلها: جمال الدين الأفغاني وتلاميذه، ومحمد عبده ومدرسته. وقد انتصر لها الشيخ الصعيدي. أما الشيخ عيسى منون فينضوي تحت عباءة فرقة الأشاعرة الحديثة التي أحيت تراث أبي حامد الغزالي، ومزجت بين آراء أبي منصور الماتريدي في الفقه، والصوفية في العبادات، وأهل السنة في العقائد، ويمثلها: محمد زاهد الكوثري ومصطفى صبري في تركيا، وشبلي النعماني في الهند، وجمهرة شيوخ الأزهر خلال تلك الحقبة في مصر. وسوف نتناول في السطور التالية متن الكتاب بشيء من الشرح والتوضيح.

بنية الكتاب وأثره

ذهب المؤلف في المقدمة إلى الحديث عن التجديد والاجتهاد باعتبارهما من السنن التي فطر الله عليها العقل، وصرَّح بأن الهدف الذي يرمي إليه من نشر هذا الكتاب هو: إثبات أن الحُرِّيَّة الدِّينيَّة مكفولة شرعًا، وهي شرط من شروط الإيمان، وهي ملجأ في الوقت نفسه للمتشككين والمرتابين فيما يعتقدون، ويتضح ذلك في قوله: «وبعد، فهذا الكتاب يحوي اجتهادًا دينيًّا خطيرًا على صغر حجمه، ويبيّن أن الحُرِّيَّة الدِّينيَّة في الإسلام عامة، في دعوة غير المسلم إليه، وفي دعوة من أسلم ثم ارتد، وقد سبقني بعض العلماء المجددين إلى ترجيح هذا الحكم، في دعوة غير المسلم إلى الإسلام، وهأنذا في هذا الكتاب ألحق به ترجيح

هذا الحكم فيمن أسلم ثم ارتد، وإني أحمد الله على توفيقي إلى ترجيح هذا الحكم فيه، لتكون الحُرِّيَّة الدِّينيَّة ميزة للدين الإسلامي مطلقة لا استثناء فيها، خالصة ولا شائبة تكدرها، والله الهادي إلى سواء السبيل»[١].

ثم تحدث المؤلف عن رحلة جهاده ضد جمود الأزهريين ومؤلفاتهم الممعنة في التقليد، وتقديس كل ما هو قديم دون أدنى جهد منهم في فحصه ونقده وتجديده، كما بَيَّنَ سعة ثقافته وإلمامه بالعديد من المعارف، وذلك على العكس من جُلِّ زملائه من الأزهريين.

واستعرض وقائع مناظراته النقدية مع الشيخ خالد محمد خالد، والشيخ محمد الغزالي، وطه حسين، وعلي عبد الرازق، وأكد أن نهجه في الرد على الجامحين والجانحين والشاطحين هو النقد العلمي، وليس الشجب والتكفير والتهديد والوعيد.

ثم انتقل إلى شرح معوقات إصلاح التعليم في الأزهر، ودور الشيخ محمد عبده في تحديث مناهجه، وذلك بقوله: «ولقد كان الفضل في إنشاء النظام الحديث بالأزهر والمعاهد الدينية للشيخ محمد عبده (رحمه الله تعالى)، وكان (رحمه الله تعالى) يريده إصلاحًا يقضي على كل آثار الجمود في الأزهر، ويفتح في علومه باب الاجتهاد والتجديد، ويقضي على الكتب الأزهرية التي لا يمكن

(١) المرجع السابق، ص٣ - ٤.

إصلاح الأزهر على هذا النحو مع بقائها، ولكن أولياء الأمر في عهده رأوا أن هذا سيكون طفرة تؤدي إلى فشل الإصلاح، ورأوا أن يسيروا فيه على سبيل التدريج، فلم يسع الشيخ محمد عبده إلا أن يوافقهم، ولكنه لم يلبث أن ثار عليه أهل الأزهر، وأعلنوا سخطهم على النظام الحديث الذي أخذهم به، فترك لهم الأزهر ولم يعد إليه، وترك لهم النظام الحديث ليخضعوه للجمود ولا يخضعوا الجمود له، فبقي الجمود فيه عزيزًا كما كان قبل هذا النظام، حتى عجز إلى يومنا هذا عن تخريج مثل الشيخ محمد عبده، ولو أنه سار في طريق التدرج لوصل إلى الغاية التي أرادها منه، وهي فتح باب الاجتهاد والتجديد في علوم الأزهر»[١].

ثم تناول خلفيات مناظرته مع الشيخ عيسى منون وملابساتها وأبعادها، كما حرص على إيراد نص مقالة خصمه - أي مقالة الشيخ عيسى منون - بحرفها، تلك التي تحدث فيها عن عقوبة المُرْتَدّ في الإسلام. وتحدث عن جمود القائمين على مجلة الأزهر، وقدرتهم على قلب الحقائق، وتلفيق الأدلة والشواهد، ورمي الناس بالباطل، وتوجيه تهمة المروق والكفر إليهم.

ويمكننا إيجاز مواضع الخلاف بين الشيخين عيسى منون وعبد المتعال الصعيدي التي طرحت في أَتون التساجل فيما يلي:

أولها: حول مفهوم الاجتهاد والتقليد.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

ثانيها: حول حجية الإجماع.

ثالثها: عن حجية قتل المُرْتَدّ.

رابعها: العلاقة بين الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة.

خامسها: عن الحُرِّيَّة الدِّينيَّة في الإسلام ومنهج الدعوة إليه.

سادسها: أن الحكم بقتل المُرْتَدّ لا يقع إلا على المُرْتَدّ المُقَاتل، أو المتعمد إفساد الدين، أو المعاند الذي يعمد إلى التشكيك في ثوابت العقيدة لنشر الإلحاد بين الجمهور. أما المُرْتَدّ بسبب جهله ببعض الحقائق، أو المرتاب في بعض المسائل، أو المتعصب لفكرة جاهلة، فيستتاب أبدًا؛ لأن سبيل هدايته ليس القمع أو القتل، بل الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدل القائم على حسن الخطاب، والحجة العاقلة، ويُرجأ عقاب المعاند منهم إلى الآخرة.

وقد تبنى الشيخ عيسى منون رأي المحافظين الجامدين المقلدين، إذ اعتبر أن التقليد في فقه الأصول واجب، وأن حجية الإجماع من الثوابت التي ينبغي على المسلم ألا يخرج عليها.

ثم تحدث الشيخ منون عن شروط المجتهد المتمثلة في الإلمام بالفقه وعلومه، واللغة العربية وقواعدها، وما يتعلق بالأحكام من القرآن والسنة، والإحاطة بقواعد استنباط الأحكام الشرعية. وادعى أن هذا العصر لا يتوفر فيه شروط المجتهد،

ومن ثم يجب السير على سنة السلف من أكابر الفقهاء والعلماء، وناشد الحكومة أن تسن قانونًا يحجر على غير المختصين الاشتغال بالإفتاء، وتوعد من تجرأ على الفُتيا أو الاجتهاد في النوع الأول - أي الأصول والحدود الشرعية - بالزجر من زمرة المسلمين، وأضاف أن الإسلام إذا لم يكن له كهنة فله رجال مخلصون يدافعون عن ثوابته وهم علماء الأمة، وأن التعدي على حدود الله لا يمكن إدراجه ضمن حرية الفكر[١].

وقد رد الشيخ عبد المتعال الصعيدي على ما تقدم بما يلي:

إن الشيخ عيسى منون يُضَيِّق من باب الاجتهاد، ويفتح طريق التقليد. وأن دعوة المُشَرِّع على لسان النبي للاجتهاد لم تكن مقيدة، بل جاءت مطلقة أي في الأصول والفروع معًا.

فالأصول لا تخلو من الأحكام الظنية، كما أن الفروع لا تخلو من الأحكام القطعية، فالعبرة هنا بطبيعة الحكم ودرجته، فكل ما يدرج تحت الأحكام الظنية يمكن الاجتهاد فيه، وكل ما يدرج ضمن الأحكام القطعية لا مجال للاجتهاد فيه، وأن موقف الشيخ عيسى منون هذا يتعارض مع أهداف جمعية التقريب بين المذاهب التي تهدف إلى إزالة الخلاف بين الفرق الإسلامية وتوحيد كلمتهم، وذلك بالاجتهاد في اجتياز مواطن الخلاف، والتسامح المِلِّي.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٧.

كما أن مخالفة الإجماع ليست بدعة، ولا مُرُوقًا من الدين، فالاجتهاد يفارق الإجماع، كما أن الإجماع لم يتحقق على الإطلاق بعد عصر الصحابة، والدليل على ذلك وجود المذاهب الفقهية في الفروع. وعليه، فالحجر على هذا الجيل، وسلبه حق الاجتهاد ليس من الشرع في شيء، فعلماء السلف رجال أعملوا عقولهم في النصوص واستنبطوا، ونحن نستطيع كذلك فعل ما فعلوه، فهم رجال ونحن رجال.

كما أن الأئمة الأربعة قد اجتهدوا، ولم يَجْمُدُوا على فقه سلفهم الصالح، ولم يطعن أحدهم في علم مخالفيه[١].

ثم انتقل المؤلف إلى قضية قتل المُرْتَدّ، فذهب إلى أن الحكم بقتل المُرْتَدّ ليس من الأحكام القطعية، بل من الأمور الاجتهادية، والدليل على ذلك اختلاف الفقهاء حوله؛ فالمشهور هو القول بقتله، وغير المشهور هو الاستتابة أبدًا. ويقول في ذلك: «والحقيقة أن المُرْتَدّ فيه أقوال كثيرة غير هذا القول المعروف للشيخ عيسى منون وأمثاله، ومن هذه الأقوال أنه يُسْتتاب أبدًا ولا يقتل»[٢]. وانتهى إلى أن المُرْتَدّ المقاتِل، والذي يعمد إلى إفساد الدين، هو الذي يستحق القتل دفاعًا عن الصالح العام، والثابت العَقَدِي لدى الجمهور، وأمن البلاد، ويقول: «ولا شك أن القول بأن المُرْتَدّ يستتاب أبدًا ولا يقتل أنسب من غيره بما

(١) المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣٧.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨.

جاء به الإسلام من الحُرِّيَّة الدِّينيَّة، وأنسب منه ما ذهبنا إليه من أن المُرْتَدّ لا يُكْرَه على الإسلام بقتل ولا بسجن ولا بنحوهما من وسائل الإكراه، وإنما يدعى إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، كما يدعى غيره ممن لم يسبق له إسلام بهذه الوسيلة أيضًا، فإن أجاب فبها، وإلا لم يكن جزاؤه إلا العقاب على رِدَّتِه في الآخرة، وقد نفى الإكراه على الدين نفيًا عامًّا صريحًا»[1].

ثم وضع المؤلف آراء خصمه في مسألة «وجوب قتل المُرْتَدّ» في ثنايا ردوده المشتعلة، مبينًا أن اتفاق حكم الأئمة الأربعة على قتل المُرْتَدّ لم يمنع وقوع الخلاف بينهم في قتل المُرْتَدّات، ولا في مدة الاستتابة التي تسبق القتل وعددها، فضلاً عما رواه غيرهم عن الاستتابة أبدًا، مثل ما رواه إبراهيم النخعي في أنه يستتاب أبدًا وابن حزم في «المُحلّى»، والحافظ ابن حجر في «فتح الباري»، الأمر الذي يؤكد أن باب الاجتهاد في الحدود ليس حرامًا ولا بدعة، وأن الأمر بِرُمَّته ليس من المسائل القاطعة الثبوت والدلالة.

وأكد المؤلف أن المراد من الاستتابة أبدًا هو استتابة المُرْتَدّ متى يعود إلى الإسلام، ثم يستتاب ثانية إذا عاد إلى ردته حتى يرجع. وهكذا أبدًا.

أما رواية عمر بن الخطاب عن تفضيله لمراجعة المُرْتَدّ، وسجن المعاند، وكراهته لقتله، لا يعني - عند الشيخ عيسى منون - المنع على الإطلاق، بل هي

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

المهلة أو الترك لأجل، وذكر عدة روايات رواها مالك بن أنس، تؤكد أن عمر بن الخطاب كان يريد أن يسجن المُرْتَدّ ثلاثة أيام يستتاب فيها قبل قتله إذا عاند، ثم ذكر أن الأحاديث التي توجب قتل المُرْتَدّ ناسخة للآيات التي توحي بمنع القتل، وبين أن الرسول لم يقتل الذين طعنوا فيه؛ لأن حكم المُرْتَدّ لم يكن قد تقرر بعد.

أما عن عدم قتل النبي للمنافقين في صدر الدعوة فيرى الشيخ منون أنه يرجع إلى رغبته في استمالتهم حتى لا يقال إنه يقتل أصحابه.

وانتهى منون إلى أن الآيات التي تفيد التخيير في الإيمان ليس لها علاقة بقضية المُرْتَدّ.

أما الشيخ عبد المتعال الصعيدي فقد ذهب في رده الثاني على الشيخ عيسى منون في هذه المسألة إلى ما يلي:

الأسلوب الخطابي وإلقاء التهم جزافًا - الذي تبناه الشيخ عيسى منون- يحول بين المجددين والنهوض بالأمة، وأن الشيخ عبد المتعال الصعيدي عندما كتب على صفحات «السياسة الأسبوعية» عن أن حد السرقة الذي جاء في الشرع، يمكن تخفيفه حسب ظروف الواقعة وملابساتها، وتغير الزمان، واعتبار قطع اليد هو الحد الأقصى للعقوبة، اتهمه شيوخ الأزهر بالمروق عقب إدلائه بهذا الرأي، ووصفوه بأنه يريد إلغاء الحدود.

ومضى الشيخ الصعيدي في انتقاداته، وراح يتهكم على جمود الشيخ الألوسي الذي حَرَّم صناعة الطائرات، بحجة أنها تنافي معجزة سليمان الذي سيرت له الريح.

ثم انتقل الشيخ الصعيدي إلى الحديث عن الحُرِّيَّة الدِّينيَّة للكتابي وغيره، وتناول قضية الإكراه في الدين، وتأويل الآيات والأحاديث التي ورد فيها قتال غير المسلمين من الكتابيين وغيرهم، وتناول كذلك آراء المفسرين حولها. وانتهى إلى أنه يرفض القول بأن آيات القتال جاءت ناسخة لآيات التخيير، واستشهد برأي الشيخ محمد عبده، وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في «تفسير المنار» الذي رفضا فيه القول الشائع بنسخ آية «الإكراه في الدين»، وبيّن أولهما: أن الإيمان هو إيمان النفس، ولا يتحقق ذلك بالإكراه، كما أن الإسلام تميز عن غيره بعدم إكراه الناس في الدخول فيه، فلا يكره الأب أولاده ولا العكس. أما آيات القتال فهي واجبة على المسلمين تجاه الذين يُكْرِهون المسلمين على ترك دينهم، أي إن القتال هنا للدفاع عن الحرية وليس العكس، ولما كان كفر المُكْرَه لا يقع فإن إيمان المُكْرَه لا يقع أيضًا، وأضاف الشيخ عبد المتعال الصعيدي أن الشارع لم يوجب القتال إلا دفاعًا، وحرّم الاعتداء. وعليه، فالنبي لم يقاتل المنافقين إلا دفاعًا، وحرّم الاعتداء على المشركين غير المقاتلين؛ ومن ثم فالنبي لم يقاتل المنافقين ولا المشركين من أهل الكتاب وغيرهم إلا ردًّا على اعتدائهم، واستشهد

بما جاء في الخبر الصحيح من قوله ﷺ عند فتح مكة: «من دخل بيته فهو آمن»، ولم يأمر أصحابه بقتل المشركين غير المقاتلين.

وبيّن كذلك أن ما ورد في الأحاديث عن قتال غير المسلمين يؤكد ما جاء في القرآن من ضرورة قتال الذين يكيدون للإسلام، ويعمدون للعدوان على أمن الدولة الإسلامية. ويقول: فالقتال في الإسلام ليس من أجل إدخال الناس فيه كرهًا، وإنما هو من أجل حماية الدعوة، وكف بأس الكفار عن المسلمين[١].

وقد اعتمد الصعيدي في مناقشته للشيخ عيسى منون على المصادر عينها محل الخلاف، وأضاف إليها من أقوال الفقهاء ومناهج أهل السلف في التأويل ما يؤكد صدق اجتهاده في أن الإسلام لم يُشَرِّع القتال لإكراهه غير المسلمين على الدخول فيه.

واعتمد كذلك على الوقائع التاريخية التي تثبت أن أخذ الجزية لا يقع إلا على أعداء المسلمين بعد شنهم الحرب على المسلمين، ومن ثم لا يقع على المسالمين منهم ولا العاجزين عن حمل السلاح، واستشهد على ذلك بموقف النبي من مشركي مكة في صلح الحديبية وفتح مكة.

ثم انتقل إلى مسألة وجوب قتل المُرْتَدّ إذا لم يرجع عن جنوحه، وبين أن حجية الإجماع في هذا الحكم ليست دليلاً شرعيًّا على إطلاقه - كما اعتقد

(١) المرجع السابق، ص ٣٧-٤١.

الشيخ عيسى منون - وذلك لأن مخالفة الإجماع من الأمور التي لم يحجر عليها الإسلام، وقد وقع الصحابة في مخالفة الإجماع في مسألة البيعة لأبي بكر وعمر ومعاوية، ومن ثم فمخالفة الإجماع ليست ضربًا من ضروب الكفر، إلا إذا جاءت المخالفة في حكم قاطع الثبوت وقاطع الدلالة، مثل وجوب الصلاة والزكاة والصوم على المسلم. كما أن المذاهب الأربعة على شهرة العاملين بها لا تعد إجماعًا مطلقًا؛ فهناك مذاهب أخرى وأقوال فقهية تخرج عن الإجماع الذي وضع شروطه الشيخ عيسى منون، فقد خالف ابن تيمية الإجماع في مسألة عدم وقوع الطلاق ثلاثة بلفظه، وكذا في عدم وقوع الطلاق المشروط. ولم يحجر الفقهاء على رأيه باسم مخالفة الإجماع، بل كان سجنه بأمر من الساسة، وانتهى الصعيدي إلى أن القول بأن حجية الإجماع على قتل المُرْتَدّ غير صحيحة وغير قاطعة؛ لأنها تتعارض مع صريح المنقول ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة/ ٢٥٦]، وأن عدم الإكراه في الدين يكون في الابتداء كما يكون في الانتهاء. وعليه، لا يكره المُرْتَدّ بحبسه، أو بتخويفه، أو بتهديده، بل بإقناعه عن طريق الحوار والحجة بالحجة.

ثم تناول ادعاءات القائلين بقتل المُرْتَدّ، وبيّن أن ما جاء في قول رسول الله ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دينَه فاقتلوه» لا يقصد به العموم، بل من عمد إلى إفساد الدين، أو حمل سيف الخيانة ضد المسلمين.

ثم أورد ما جاء في كتاب «المُحلَّى» لابن حزم عن هذه المسألة، وأكد أن النبي ﷺ لم يقتل المنافقين رغم علمه بكفرهم.

ثم ردّ على مقولة ابن حزم أن النهي عن قتل المُرْتَدّ قد نُسِخَ بوجوب القتل، وبين أن رسول الله ﷺ لم يأمر بقتل المنافقين إلا بعد حملهم السيف وتقتيلهم المسلمين.

وراح يوضح أن قوله تعالى: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة/ ٧٣]، لا يعني قاتلهم، بل المجاهدة تعني بذل الجهد لدفع الضرر، وذلك حسبما جاء في تفسير فخر الدين الرازي.

وانتهى إلى أن الاستتابة للمرتد لا تخرج عن كونها دعوة بالحكمة والموعظة فحسب، أما السجن والتهديد للمتشككين والمُرْتَدّين فإنه يدفع بعضهم إلى النفاق والبعض الآخر إلى العناد، ويؤكد مزاعم أعداء الإسلام بأنه ليست هناك حرية دينية في الإسلام.

واختتم حديثه بأن البرهان والإقناع أكثر حجية من الإجماع، وأن الجمود بحجة السير على نهج السلف يضيع اجتهادات الخلف، وعَوَّل في ذلك على كتابات ابن جني والجاحظ.

والجدير بالإشارة في هذا المقام أن الشيخ عبد المتعال لم ينكر حجية الإجماع كأصل من أصول التشريع الإسلامي - كما يتصور البعض - بل أراد توضيح أنه يختلف عن التقليد والمتابعة، والجمود على آراء السلف في المسائل التي لم تتحقق فيها شروط الإجماع، أي المسائل الخلافية التي ترد إلى رأي عصبة أو جماعة أو مذهب، ومن أقواله في ذلك: «إني أرى أن الإجماع حجة فيما لا يمكن الخلاف فيه، كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وأنه ليس بحجة فيما يمكن الخلاف فيه، كالمسائل التي لم تعلم من الدين بالضرورة، وهي التي لا يؤدي الخلاف فيها إلى هدم ركن من أركان الإسلام، كمسألة المُرْتَدّ»(١).

ولا غرو في أن هذا الكتاب يعد من أهم مصنفات الشيخ عبد المتعال الصعيدي، ويرجع ذلك إلى مضمونه الذي يحوي جوهر مشروعه الذي جاهد فيه لفتح باب الاجتهاد، وتجديد علم أصول العقيدة، وتحديث آليات الدعوة، والمواجهة والنقد، فضلاً عن جِدَّة وطَرَافة القضية التي تناولها، ألا وهي: تجديد فقه الحدود(٢)، والحكم على المُرْتَدّ، تلك القضية التي أُثِيرت ثانية منذ مطلع الثمانينيات وما زالت أصداؤها تتردد في كتابات المحافظين والمجترئين على حد سواء، ولا يمكننا القطع بأن الذين تبنوا آراء الصعيدي من المفكرين المعاصرين أخذوا عنه أو تأثروا به، ولكن الثابت الذي لا يمكن إنكاره أن الشيخ الصعيدي هو أول من طرح هذه القضية على مائدة التساجل في الفكر الإسلامي المعاصر.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠.
(٢) وهو نهج سلكه منذ عام ١٩٣٦م، في كتابه الذي لم ينشره - وقد أشار إليه كثيرًا - «في الحدود الإسلامية».

قائمة ببليوجرافية بمؤلفات الشيخ عبد المتعال الصعيدي

(١) **أبو العتاهية الشاعر العالمي**، دون ناشر، دون تاريخ.

ويقع في ١٦٨ صفحة، تناول فيه المؤلف شعر أبي العتاهية وسيرته تناولاً نقديًّا.

(٢) **اجتهاد جديد في آية:** ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٥٤م.

ويقع في ٧١ صفحة من القطع الصغير، رد فيه المؤلف على فتوى الشيخ عبد الحميد بخيت المدرس بكلية أصول الدين، في قضية صوم رمضان ورخصة الإفطار التي طرحت على مائدة التساجل «أصول فقه» آنذاك.

(٣) **الأجرومية العصرية**، القاهرة، مطبعة الرحمانية، ١٩٢١م.

ويقع في ٨٨ صفحة من القطع الصغير، وهو إحدى محاولات المؤلف لتجديد طرق دراسة علم النحو.

(٤) **الأزهر وكتاب دراسات قرآنية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٤م.

ويقع في ٨٤ صفحة من القطع الصغير، ويحوي ردود المؤلف على انتقادات الأزهريين وتعليقاتهم على كتابه: دراسات قرآنية.

(٥) **أسرار التمثيل بين الطريقة الأدبية والتقريرية**، القاهرة، المطبعة المنيرية، ١٩٥٥م.

ويقع في ٧٩ صفحة من القطع الصغير، ويحوي العديد من التحليلات البلاغية التي تبرز قدرة اللغة العربية على التعبير.

(٦) **الإصلاح الإسلامي في أدب صدر الإسلام، مخطوط.**

يقع في ١٠٧ ورقات، محفوظ بمكتبة الأزهر، تحت رقم ٧١٦٥.

(٧) **أضواء على فلسفة ابن خلدون، مخطوط.**

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف، ويقع في نحو ثمانين صفحة على شكل كراسة بخط المؤلف، تناول فيها نظرية ابن خلدون في التطور، وفلسفة التاريخ والاجتماع، وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

(٨) **الأقوال الحسان في حسن نظم القرآن**، طنطا، المطبعة العمومية، دون تاريخ.

ويقع في ٢٦٤ صفحة من القطع الصغير، وتناول أشهر كتابات علماء اللغة في الإعجاز النظمي للقرآن.

(٩) **إيضاح المنطق القديم في متن التهذيب للسعد التفتازاني وشرحه للخبيصي**، القاهرة، مطبعة المحمودية، ١٩٤٠م.

ويقع في ١٥٢ صفحة من القطع الكبير، تناول فيه المؤلف تاريخ علم المنطق، وخطبة شرح الخبيصي، ومقدمة الشروع في علم المنطق، وتعريف الدلالات

وأحكامها، ومباحث الألفاظ، ومبادئ التصورات، ومقاصد التصورات، ومبادئ التصديقات، ومقاصد التصديقات.

(١٠) **بسط سامع المسامر في أخبار مجنون بني عامر: لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن طولون الدمشقي الصالحي**، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٤م.

ويقع في ١٦٠ صفحة من القطع الكبير، دراسة وتحقيق، تناول فيه المؤلف جانبًا من تاريخ الشعر الغزلي، وقام بتحليل قصة مجنون ليلى العامرية وكتابات المؤرخين حولها.

(١١) **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، القاهرة، مكتبة الآداب، دون تاريخ.

ويقع في جزأين، تناول فيه أصول علم البيان، ومراحل تطوره، وألوانه وأنواعه.

(١٢) **بغية السالك إلى أوضح المسالك**، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٤م.

ويقع في ٣٣٠ صفحة من القطع الكبير، تناول فيه نشأة علم النحو، وعلاقته بعلم المنطق، والقواعد النحوية.

(١٣) **البلاغة العالية**، القاهرة، المطبعة السلفية، دون تاريخ.

ويقع في ١٢٨ صفحة من القطع الصغير، وهو كتاب دراسي لطلاب كلية اللغة العربية بالأزهر، تناول فيه القواعد البلاغية وتدريبات عليها.

(١٤) **تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح**، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٤٣م.

ويقع في ١٨٥ صفحة من القطع الكبير، تناول فيه المؤلف تطور الأزهر منذ نشأته، والحركات الإصلاحية الحديثة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

(١٥) **تاريخ الجماعة الأولى للشباب المسلمين برياسة النبي ﷺ**، طنطا، مطبعة جريدة الكمال، دون تاريخ.

ويقع في ١٦٠ صفحة من القطع الصغير، ويحوي جانبًا من سيرة النبي وصحابته في صدر الدعوة.

(١٦) **تاريخ العرب في الجاهلية وصدر الإسلام**، القاهرة، مطبعة الطلبة، ١٩٣٣م.

ويقع في ١٩٨ صفحة من القطع الصغير، تناول فيه كتابات المؤرخين عن هذه الحقبة، واستعرض تاريخ العرب الاجتماعي والسياسي والثقافي في العصر الجاهلي وصدر الإسلام.

(١٧) **تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب**، القاهرة، مطبعة الرسالة.

ويقع في ١٧٥ صفحة من القطع الكبير، ويعد من أوائل الكتب الدراسية الأزهرية التي تناولت علم المنطق بنظرة تحليلية معاصرة؛ إذ حرص المؤلف على توضيح الأطوار التاريخية لعلم المنطق، وأثره في الشعر العربي والنحو والبلاغة، وكشف عن جهود المناطقة المسلمين في نقده، ثم تناول المناطقة المحدثين ومناهجهم في الاستدلال، وطرائقهم في وضع القضايا.

(١٨) **تعليقات على سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي**، القاهرة، دون تاريخ.

(١٩) **تعليقات على شرح السراجية في علم الميراث**، شرح وتعليق، دون تاريخ.

(٢٠) **التوجيه الأدبي للعبادات في الإسلام**،القاهرة، دار الفكر العربي.

ويقع في ١٧٤ صفحة من القطع الصغير، تحدث فيه عن الحكمة الشرعية والمقاصد الأخلاقية للعبادات الإسلامية.

(٢١) **توجيهات نبوية**، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٥١م.

ويقع في ١٧٣ صفحة من القطع الصغير، وهو كتاب دراسي يشتمل على ثلاثين حديثًا، وقد تناول فيه قضية الإسناد وصحة المتن، وبين أن صحة الإسناد لا تكفي ولا سيما إذا كان المتن لا يتفق مع القرآن من جهة والأحاديث الأخرى من جهة ثانية وصريح المعقول من جهة ثالثة، وانتهى إلى أن المجتهد يمكن أن يستعين بالأحاديث الضعيفة من حيث السند ما دامت متونها موافقة لصلب العقيدة والعقل.

(٢٢) **توجيهات وتحقيقات في عشرين حديثًا نبويًا**، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٥٦م.

ويقع في ٦٤ صفحة من القطع الصغير، وهو كتاب دراسي يشتمل على تحليلات لُغوية وتأملات فلسفية وعلمية كتبها المؤلف على شكل سؤال وجواب للتعقيب على ما أورده من أحاديث.

(٢٣) **ثقافات إسلامية**، القاهرة، دار الوعي القومي، دون تاريخ.

ويقع في ٢١٩ صفحة من القطع الصغير، ويشتمل على عدة مقالات نقدية حول السيرة النبوية والعقائد والفقه، وعلم القراءات والفلسفة الإسلامية.

(٢٤) **الثورة الأدبية لقدامى المُوَلَّدِين**،مخطوط.

يقع في ١٥٣ ورقة، محفوظ بمكتبة الأزهر، تحت رقم ٧١٦٦.

(٢٥) **الحُرِّيَّة الدِّينيَّة في الإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٥م.

ويقع في ٢٣٢ صفحة من القطع الصغير، ويشتمل على وقائع المناظرة التي دارت بين المؤلف والشيخ عيسى منون حول: قضايا الاجتهاد، وفقه الحدود، وحرية التدين، وعقوبة المُرْتَدّ. وقد أعادت نشره دار المعارف عام ٢٠٠١م بتقرير عام من الدكتور محمد رجب البيومي عضو مجمع البحوث الإسلامية، غير أن هذه الطبعة ناقصة ومعيبة، ويرجع ذلك لتدخل صاحب التقديم في متن الكتاب بالحذف والتعديل، الأمر الذي يتنافى مع قواعد النشر والتحقيق.

(٢٦) **حرية الفكر في الإسلام**، القاهرة، دار العربي، ١٩٥٧م. ويقع في١١٠ صفحات من القطع الصغير، ويحوي مقالاته المتأخرة عن حرية الفكر والاعتقاد والحرية السياسية وحرية البحث العلمي، مع ذكره لنماذج من أحرار الفكر الإسلامي، وهو متمم للكتاب السابق، وقد أعادت نشره دار

المعارف عام ٢٠٠١م بمقدمة مقتضبة لتلميذه فوزي فاضل الزفزاف وكيل الأزهر الأسبق.

(٢٧) دائرة معارف على الهوامش، مخطوط.

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف.

(٢٨) دراسات إسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، دون تاريخ.

ويقع في ١٧٣ صفحة من القطع الصغير، ويحوي العديد من المقالات حول التفسير والتوحيد والفقه، والسيرة النبوية والقصص القرآني.

(٢٩) دراسات دينية وأدبية، القاهرة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، دون تاريخ.

(٣٠) دراسات قرآنية، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٥٩م.

ويقع في ١٥٩ صفحة من القطع الصغير، ويحوي عدة مقالات تدور حول القصص القرآني، وبعض المعتقدات المستمدة من القرآن والحديث، وذلك برؤية علمية ترمي إلى إعمال العقل في تفسير الآيات، وتحليل القصص الديني (علوم قرآن).

(٣١) دراسة كتاب في البلاغة، القاهرة، المطبعة النموذجية، دون تاريخ.

ويقع في ١١٢ صفحة من القطع الكبير.

(٣٢) **الرجعية الأدبية في العصر المرواني** مخطوط.

يقع في ٢٠٠ ورقة، محفوظ بمكتبة الأزهر، تحت رقم ٣٦١.

(٣٣) **الرسالة العروضية**، مخطوط.

يقع في ٢٩٣ورقة، محفوظ بمكتبة الأزهر، تحت رقم ٧١٦٧.

(٣٤) **روائع النظم والنثر، طنطا، المطبعة العمومية، دون تاريخ.**

ويقع في ٩٦ صفحة من القطع الصغير.

(٣٥) **زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس وعدي بن زيد**، القاهرة، المطبعة المحمودية، ١٩٣٤م.

ويقع في ١٣٦ صفحة من القطع الكبير، وهو عبارة عن دراسات أدبية ولغوية.

(٣٦) **السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦١م.

ويقع في ٣٧١ صفحة من القطع الكبير، وتناول فيه المؤلف العلاقة بين الدين والدولة من منظور سياسي في عهد الخلفاء الراشدين، وهو متمم للكتاب التالي.

(٣٧) **السياسة الإسلامية في عهد النبوة**،القاهرة، دار الفكر العربي، دون تاريخ.

ويقع في ٢٣٢ صفحة من القطع الصغير، وقف فيه المؤلف على الواقعات التاريخية والمواقف السياسية للنبي، وعني بتوضيح المقصود بالسياسة

الشرعية والدولة المدنية، وشخص الرسول الذي كان يجمع بين النبي والحاكم.

(٣٨) **شباب قريش في العهد السري للإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٢٧م.

ويقع في ٢٣٨ صفحة من القطع الصغير، تناول فيه المؤلف جانبًا من حياة شباب الصحابة في صدر الإسلام.

(٣٩) **شذرات على شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، طنطا، المطبعة العمومية، دون تاريخ، في علم اللغة.

(٤٠) **شرح الإيضاح للخطيب القزويني في المعاني والبيان والبديع**، القاهرة، مطبعة المحمودية، ١٩٣٤م.

ويقع في ٢٢٨ صفحة من القطع الكبير، في جزأين، في علم البلاغة.

(٤١) **شرح ديوان مجنون ليلى لقيس بن الملوح بن مزاحم بن قيس بن عدي العامري**، القاهرة، مكتبة القاهرة، دون تاريخ.

دراسة وتحقيق.

(٤٢) **شرح وحواشي زبد العقائد النسفية، القاهرة، مطبعة الرحمانية.**

شرح وتحقيق.

(٤٣) **الفقه المصور في العبادات على مذهب الإمام الشافعي**، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٣٨م.

دراسة وتحقيق.

(٤٤) **في الحدود الإسلامية**، مخطوط.

يقع في ١١٥ ورقة، محفوظ بمكتبة أسرة المؤلف، وعندي صورة ضوئية منه. تناول فيه المؤلف فقه الحدود، ونقد وتعليق الشيخ محمد الخضر حسين على مقالاته في هذا السبيل التي كتبت في مجلة «السياسة الأسبوعية».

(٤٥) **في ميدان الاجتهاد، القاهرة**، جمعية الثقافة الإسلامية، ١٩٤٩م.

ويقع في ١٦١ صفحة من القطع الصغير، هو مجموعة من المقالات مجمعة عن الاجتهاد في الإسلام، وبعض المسائل الفقهية التي طرحت على مائدة التساجل بين المؤلف وبعض شيوخ الأزهر.

(٤٦) **القرآن والحكم الاستعماري**، القاهرة، مكتبة الآداب.

ويقع في ١٢٧ صفحة من القطع الصغير، هو مجموعة من المقالات تناول فيها المؤلف المعنى الدلالي لكلمة استعمار، وموقف القرآن من الغزو والحرب، وذلك من خلال عرضه لقصة سليمان وملكة سبأ، وفتح مكة وموقف الفتوحات الإسلامية من حق المواطنة للشعوب المغلوبة والحكم الذاتي للشعوب التي قبلت الإسلام، وعالمية الإسلام وعنصرية الفلسفة الأرسطية.

(٤٧) **القضايا الكبرى في الإسلام**، القاهرة، مكتبة الآداب، دون تاريخ.

ويقع في ٤٠١ صفحة من القطع الكبير، تناول فيه المؤلف أهم القضايا التشريعية والفقهية التي طرحت على مائدة الاجتهاد منذ عصر النبوة.

(٤٨) **قضية مجاهد في الإصلاح وبحوثها الدينية والعلمية والأدبية**، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٥٨م.

ويقع في ١٤٢ صفحة من القطع الصغير، وهو يشتمل على جانب كبير من سيرته الذاتية وبعض معاركه مع الجامدين من شيوخ الأزهر.

(٤٩) **الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني**، القاهرة، دار الفكر العربي، دون تاريخ.

(٥٠) **لماذا أنا مسلم؟** القاهرة، مكتبة الشرق، ١٩٥٢م.

ويقع في ١٧٠ صفحة من القطع الصغير، ويشتمل على قصة يرويها المؤلف عن داعية قابل أحد القساوسة وتبادلا أطراف الحديث حول الأصول العقدية للإسلام والمسيحية، وقد انتهج المؤلف في صياغة أفكارها أسلوب المناظرات.

(٥١) **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر**، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٥١م.

ويقع في ٤٦١ صفحة من القطع الكبير، تناول فيه المؤلف معنى التجديد وسمات المجدد، ثم تطرق إلى الكتابات التي تناولت تاريخ المجددين في

الإسلام، وعقّب عليها ثم راح يعقد المقارنات بين المجددين في الحضارة الإسلامية وفلاسفة وعلماء أوروبا.

(٥٢) **مختارات الشعر الجاهلي**، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٥٢م.

(٥٣) **مشروع المجلة الأزهرية**، طنطا، المطبعة العمومية، ١٩٢٤م.

(٥٤) **المصحف المبوَّب والمفسر**، مخطوط.

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف.

(٥٥) **المصحف ومراجعات آياته**، مخطوط.

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف.

(٥٦) **مع الأزهري التقدمي من الشيخ السبكي إلى فولتير**، مخطوط.

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف.

(٥٧) **مع زعيم الأدب العربي في القرن العشرين**، القاهرة، مطبعة عطايا، القاهرة.

ويحتوي على تعليقاته النقدية على كتابات طه حسين في الأدب، ومنها: في الشعر الجاهلي، والفتنة الكبرى.

(٥٨) **مفاتيح كنوز القرآن**، مخطوط.

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف.

(٥٩) **المقرر من تاريخ أدب اللغة** لطلاب السنة الرابعة

(٦٠) **من أين نبدأ؟** القاهرة، مكتبة الخانجي، دون تاريخ.

ويقع في ٢٠٧ صفحات من القطع الصغير، وهو عبارة عن تعقيب نقدي على المساجلة التي دارت بين الشيخ خالد محمد خالد والشيخ محمد الغزالي في كتابي: «من هنا نبدأ، ومن هنا نعلم».

(٦١) **المنطق المنظم في شرح الملوي على السلم.**

(٦٢) **الميراث في الإسلام والرد على الفيلسوف بينتام**، القاهرة، مطبعة عابدين، ١٩٣٢م.

(٦٣) **الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية الوضعية**، القاهرة، المطبعة المحمودية، ١٩٣٤م.

ويقع في ١٨٣ صفحة من القطع الصغير.

(٦٤) **النحو الجديد**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧م.

(٦٥) **النظم الفني في القرآن**، القاهرة، مكتبة الآداب، دون تاريخ.

ويقع في ٣٩٣ صفحة من القطع الكبير، تناول المؤلف فيه أسباب النزول والوحدة العضوية للسور القرآنية وجانبًا كبيرًا من علم الأسلوبية الحديث، مع تعليقات على كتابات المستشرقين.

(٦٦) **نقد كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي**، طنطا، مطبعة جريدة الكمال، ١٩٢٥م.

(٦٧) **نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف وكلمة في التعديل الجديد الصادر في ١٣٤٢هـ**، القاهرة، المطبعة العمومية، ١٩٢٤م.

(٦٨) **النهضة الأدبية قبل الإسلام**، مخطوط.

محفوظ في مكتبة أسرة المؤلف.

(٦٩) **الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، مكتبة الجامعة الأزهرية.

ويقع في ١٦٤ صفحة من القطع الكبير، تناول فيه المؤلف تاريخ الفلسفة الإسلامية وأهم مباحثها وأشهر أعلامها، وذلك في شيء من الإيجاز غير المخل، وهو من باكورة الكتابات الدراسية في كلية اللغة العربية بالأزهر.



تأليف

عبد المتعال الصعيدي

طُبع لأول مرة عام (١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/ ٢٥٦]

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فتح باب الاجتهاد في الدين، ولم يجعل الجمود سُنَّة في العلم، بل فتح باب التجديد في الدين والعلم على مصراعيه، وجعل لكل قرن مجددين ينهضون بالدين والعلم فيه، حتى لا يقفا عند حد محدود، بل تسير الأمة بهما في ركب النهوض والتجديد، ولا تتخلف عنه بالركون إلى الجمود.

والصلاة والسلام على محمد إمام المجددين، وسيد المصلحين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فهذا كتاب «الحرية الدينية في الإسلام» يحوي اجتهادًا دينيًّا خطيرًا على صغر حجمه، ويبين أن الحرية الدينية في الإسلام عامة في دعوة غير المسلم إليه وفي دعوة من أسلم ثم ارتد، وقد سبقني بعض العلماء المجددين إلى ترجيح هذا الحكم في دعوة غير المسلم إلى الإسلام، وهأنذا في هذا الكتاب ألحق به

ترجيح هذا الحكم فيمن أسلم ثم ارتد، وإني أحمد الله على توفيقي إلى ترجيح هذا الحكم فيه، لتكون الحرية الدينية ميزة للدين الإسلامي مطلقة لا استثناء فيها، خالصة لا شائبة تُكَدِّرها، والله الهادي إلى سواء السبيل.

قصة الكتاب

حملة الشيخ عيسى منون في مسألة المرتد

كنت ألفت كتابًا في مسألة الشيخ عبد الحميد بخيت المدرس بكلية أصول الدين، وهو كتاب «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾[1]» تابعت فيه ما أخذت به نفسي من إيثار التجديد على الجمود، وإن أثار ذلك عليَّ العلماء الجامدين، فكان الشيخ عيسى منون شيخ كلية الشريعة وعضو هيئة كبار العلماء سابقًا من أشد من ثار عليَّ من أجل ذلك الكتاب، فرد عليَّ بمقال عنيف نشره بمجلة الأزهر في جزء شعبان سنة ١٣٧٥هـ، تحت هذا العنوان «حكم المرتد في الشريعة الإسلامية». وقد غاظ الشيخ عيسى منون أني ذهبت في كتابي مذهبًا جديدًا في تفسير آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ لم يذهب إليه المتقدمون، ووصلت فيه إلى حكم جديد في فطر المطيق للصوم، وأنكرت فيه ما كان من تغالي بعض علماء الأزهر في أمر الشيخ عبد الحميد بخيت، وانتقدت حكمهم عليه بنقله من وظيفة التدريس بكلية أصول الدين إلى وظيفة كاتب في معهد دمنهور؛

(١) البقرة/ ١٨٤.

لأنه كان يكفي تنبيهه إلى خطئه في هذه المسألة، وتحذيره من المجازفة في المسائل الدينية، حتى لا يعود إلى مثل ما رآه فيها من غير دليل له فيه، ولو أنهم فعلوا هذا معه لصانوا كرامة الأزهر مما حصل في مسألته، ولم يلجئوه إلى أن يسعى في إبطال حكمهم إلى مجلس الدولة، فينقض هذا المجلس حكمهم، ويحكم بإعادته إلى وظيفته في كلية أصول الدين، ثم ينتهي الأمر بإعادتهم له إلى وظيفته تنفيذًا لحكم هذا المجلس، بعد أن قالوا فيه ما قالوا، وطعنوا في علمه بما طعنوا، وكانت لطمة شديدة من اللطمات التي يعرِّضون الأزهر لها في هذا العصر، ولا يدري إلا الله ما ينتهي إليه أمره بمثل هذا التصرف منهم.

فقد ختم الشيخ عيسى منون مقاله السابق في مجلة الأزهر بتحريض آثم على إخراجي من كلية اللغة العربية؛ إذ يقول في ختامه: فكيف يغيب عن أستاذ في كلية اللغة العربية ما لم يجهله صبيان المكاتب؟ فإذا كان هذا مبلغ إدراكه في اللغة العربية فكيف يصح أن يؤتمن على تدريسها؟

ولو كان الشيخ عيسى منون يزن ما يقول لوقف عند حد ما تخبط فيه من الرد عليَّ، ولم يجاوزه إلى هذا السعي الآثم في حقي، بعد أن قضيت في التدريس بالمعاهد الدينية وكلية اللغة العربية نحو ثمان وثلاثين سنة، وكان لي فيها من الآثار العلمية ما لم يكن له، مما شَرَّق وغَرَّب في البلاد الإسلامية، وجعل لي فيها مركزًا دينيًّا لم يكن ليناله، إذ تنتشر فيها مؤلفاتي انتشارًا عظيمًا، وتقرأ

بحوثي في المجلات الدينية والأدبية بتقدير من قرائها، وعندي من تقديرهم لمؤلفاتي وبحوثي ما لا يحلم به الشيخ عيسى منون.

الفرق بين الحرية الدينية وإباحة الكفر

ولو كان أيضًا يزن ما يقول لفكَّر كثيرًا قبل أن يختم مقاله بهذا التحريض الآثم؛ لأن الكتاب الذي رد عليه في هذا المقال «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾» ظهر قبل نشر مقاله بزمان طويل، وقرأه الناس في مصر والعراق والشام وغيرها من البلاد الإسلامية، فلم ينكروا شيئًا مما أنكره، ولم يفهموا من استدلالي بقوله تعالى في الآية ٢٩ من سورة الكهف: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ على أنه لا إكراه في الإسلام على الدين أن هذا يؤدي إلى إباحة الكفر؛ لأنه يجعل الأمر في قوله ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ للإباحة، وهذا هو الذي قال فيه الشيخ عيسى منون ما سبق في ختام مقاله، وادعى فيه أن مثل هذا لا يغيب عن العوام ولا صبيان المكاتب، وأنه لا يصح بعده ائتماني على تدريس اللغة في كلية اللغة العربية، مع أنه هو الذي عثر في هذا عثرة ظاهرة لا يصح أن يقع فيها من كان شيخًا لكلية الشريعة وعضوًا بهيئة كبار العلماء؛ لأن عدم الإكراه على الدين في الإسلام لا يؤدي إلى إباحة الكفر؛ لأن المباح في الشرع هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، والثواب والعقاب في هذا التعريف للمباح أخرويان، كما فهمناه ونحن طلاب بالسنة الأولى من

الأقسام الأولية بالمعاهد الدينية، وعدم الإكراه على الدين في الإسلام معناه عدم الإكراه عليه بعقاب دنيوي من سيف أو نحوه، وكم من أشياء محرمة لا عقاب عليها في الدنيا، وهذا كما في الكتابيّ الذي لا يخالف الشيخ عيسى منون في أنه مخير بين الإسلام ودفع الجزية، فهولا يكره على الإسلام في الدنيا، وهذا لا يؤدي إلى إباحة الكفر له في الشرع؛ لأنه يعاقب عليه في الآخرة.

أثر سوء الظن في قراءة الجامدين للكتب

وإنما أوقع الشيخ عيسى منون في هذا الفهم الذي لم يكن ينتظر من مثله أنه لم يكن يقرأ في كتابي حين كان يقرأ فيه، وإنما كان يقرأ في أوهام وخيالات قائمة في نفسه من جهتي، وقد قامت فيها من زمن بعيد حين كان هو وأمثاله يثورون عليّ بالباطل، ويفهمون كل جديد أراه على نحو هذا الفهم الخاطئ، فيرون أني ملحد في الدين، وأني أبيح السرقة والزنا والخمر ونحوها مما يحد عليه شرعًا، فليكن عند الشيخ عيسى منون ما رأيته من أنه لا إكراه على الدين في الإسلام معناه إباحة الكفر، على نحو ما قام في نفسه هو وأمثاله من أني رأيت في يوم ما إباحة السرقة والزنا والخمر.

ما يفهمه الجامدون من الكتب

وهذا إلى أن الشيخ عيسى منون إنما يجيد هو وأمثاله فهم العبارات المعقدة في المتون؛ لأنهم يجدون شروحًا ترشدهم إلى فهمها، ثم يجدون حواشي لها بعد الشروح، ثم يجدون لها تقارير بعد الحواشي، وهى ما يسمونها بالكتب المخدومة، وقد ألفوا هذه العبارات المعقدة حتى صار المعقد عندهم سهلاً، وصار السهل عندهم معقدًا؛ لأنه ليس على أسلوب المتون التي ألفوها، فليس له شرح يرشدهم إلى فهمه، وليس له حواشٍ ولا تقارير توضحه.

موازنة بينهم وبين المؤلف في كتبهم

وقد تربيت مثلهم في هذه الطريقة، وعانيت منها وأنا طالب أكثر مما يعانيه أشدهم تعلقًا بها، حتى كنت موضع إعجاب شيوخي، وكنت محل رضاهم وتقديرهم، وقد أمكنني وأنا طالب أن أؤلف كتاب «زبد العقائد النسفية مع شرحها وحواشيه» فألخص فيه أحسن تلخيص ما وضع على متن العقائد النسفية من شروح وحواش وتقارير، مع صعوبة عباراتها، ودقة علم الكلام الذي أُلِّفَت فيه، وقد استعان بكتابي هذا كثير من طلاب شهادة العالمية الأزهرية، واعترفوا لي بفضله عليهم في نيل هذه الشهادة، وبعد هذا كله يأتي الشيخ عيسى منون وليس له مثله، فيسعى بي ذلك السعي الآثم، ويحاول أن يدخل في النفوس أني غير مؤتمن على تدريس اللغة العربية.

ولي غير هذا آثار كثيرة مخطوطة وضعتها في مدة الطلب؛ لأني كنت أُعْنَى أشد العناية بالكتب الأزهرية من متون وشروح وحواش، ومنها أني اختصرت تفسير الفخر الرازي على هامش تفسير النسفي، واختصرت شرح مسلم الثبوت وغيره من كتب أصول الفقه على هامش كتاب المنتهى لابن الحاجب، إلى غير هذا مما ألفته في وقت الطلب.

أثر حب المؤلف للمطالعة في نفسه

ولكن الله تعالى أراد بي خيرًا وأنا طالب صغير في المكتب، فحبب إليَّ المطالعة إلى أن شغفت بها، حتى إني طالعت قصة عنترة أكثر من ثلاث مرات، وكان أهل قريتي يجتمعون حولي ويلذ لهم سماعها مني، وأنا تلميذ صغير في سن العشر، ولما انتقلت من المكتب إلى المعاهد الدينية زدت في المطالعة شغفًا، ولم أقصر نفسي على الكتب الأزهرية التي كنت أعنى بها تلك العناية السابقة، كما قصر الشيخ عيسى منون وأمثاله أنفسهم عليها، بل كنت أطالع الجرائد التي كان يندر بين الطلاب الأزهريين من يطالعها في تلك الأيام، وأطالع كل ما تخرجه المطبعة من كتب قديمة وحديثة في العلوم على اختلاف أنواعها، من أدب إلى فلسفة إلى تاريخ إلى اجتماع إلى سياسة إلى غير هذا من العلوم والفنون، حتى أَلِفْتُ[١] هذه الكتب أكثر من إلفي للكتب الأزهرية، وشغفت بها أكثر من شغفي

(١) أَلِفْتُ: أحببت. (هذا الهامش يشير إلي إضافة مراجعي مكتبة الإسكندرية للنص الأصلي للكتاب، وسوف يستعمل الرمز (م) لاحقًا للإشارة إلى ذلك).

بهذه الكتب، وعرفت كيف أفهم الصنفين: صنف الكتب ذات المتون والشروح والحواشي والتقارير، وصنف الكتب المبسوطة العبارة، وهي التي لا تحتاج إلى ما تحتاج إليه المتون من تعاليق، ولا تضيع الزمن في فهم ما فيها من تعقيد، بل عرفت بهذا فساد طريقة المتون، وأدركت أنها تصرف طلابنا إلى العناية بالقشور، وتحول بينهم وبين الوصول إلى حقائق العلوم، وإلى فهم مسائلها على الوجه الذي يربي فيهم ملكة الفهم الصحيح، ويصل بهم إلى مرتبة الاجتهاد التي وصل إليها السلف الصالح، حين كان لا يدرس العلم في مثل هذه المتون، ولا يُعْنى بالقشور في فهمها كما نعنى بها، فأخذت أدعو إلى الإصلاح بين الأزهريين، حتى ساء بهذا ما بيني وبين كثير من أمثال الشيخ عيسى منون، وساء ظنهم بي في عقيدتي وفي درجة فهمي لكتبهم، وكانوا يثورون عليَّ المرة بعد المرة، فأداريهم وأتلطف معهم، حتى أنجو منهم بحسن التلطف، ويقيني الله من شرهم بحسن الإخلاص، إلى أن ابتلوا بمثل الشيخ خالد محمد خالد، وبمثل الشيخ عبد الحميد بخيت، ممن كال لهم الصاع صاعين، حتى انهزم الحق على أيديهم، وانتصر الباطل عليهم؛ لأنهم لا يعرفون الطريق الصحيح لنصر الحق، بعد أن تقيدوا بطريقة المتون، ولم يعرفوا إلا ما فيها من قشور ضعيفة، لا يمكنها أن تنصر حقًّا، ولا تقوى أن تقف أمام باطل.

وقد أمكننا بهذا أن نقف أمام أعلام الفكر الحديث من أمثال الأستاذ طه حسين وغيره، وكان لي موقف مع الأستاذ طه حسين في كتابه «الشعر الجاهلي»

لم يمكن الشيخ عيسى منون وأمثاله أن يصلوا إليه، وكذلك مع غيره من أعلام الفكر الحديث، وكانت لي هذه المؤلفات الكثيرة، التي شرَّقت وغرَّبت، وتحدث عنها المشتغلون بالعلم والتأليف بين معجب وناقد، والشيخ عيسى منون قانع بما ناله من مناصب لا تفيده شيئًا، ولا ترفع له ذكرًا، وإنما هي أوضاعنا التي توصل إلى مثل هذه المناصب من يؤمن بها، وتحرم منها من يخرج عليها، ويزهد في هذه المناصب من أجلها.

أثر الجامدين في تأخر الأزهر بعد النظام الحديث

وليت الشيخ عيسى منون وأمثاله ممن لا يؤمن بالتجديد أفادوا الأزهر والمعاهد الدينية شيئًا عند توليهم هذه المناصب، بل إن الأزهر والمعاهد الدينية لم تجن من تَوَلِّيهم لها إلا الضرر، وإلا أن وقفت جامدة في نظامها الحديث كما كانت جامدة قبل هذا النظام؛ لأن من تولى أمرها كان من أمثال الشيخ عيسى منون، ممن تخرَّجوا من الأزهر قبل هذا النظام، ولم يؤمنوا بحاجة الأزهر إلى التجديد، فكانوا يكرهون هذا النظام في قرارة أنفسهم، ويعتقدون أنه أضعف العلوم القديمة في الأزهر، وأفقد طلابه ملكة البحث في عبارات المتون على نحو ما كان متبعًا في الأزهر القديم، فتعصبوا لبقاء هذه المتون وشروحها وحواشيها وتقاريرها في النظام الحديث، فبقي ببقائها في الأزهر والمعاهد الدينية ما فيها من الجمود الفكري والضعف العلمي، ولم يدرك طلابها من النظام الحديث إلا بصيصًا من النور لم

يتمكن من القضاء على ظلام العهد القديم، وبهذا لم يمكن النظام الحديث أن يكوّن منهم جيلاً جديدًا له طابع حديث في الفهم والتفكير، يلائم بينهم وبين ما جَدَّ في العالم من نهضة حديثة في العلم والعرفان، ويكسبهم تقدير القائمين على هذه النهضة من أولي الأمر، فلم يستفد الأزهر من النظام الحديث إلا أن أفقده الجيل القديم الذي كان موضع تقدير الناس إلى حد ما، ولاسيما العامة الذين كانوا يتأثرون بما يبدو عليه من مظاهر الصلاح والزهد في الدنيا، ثم وضع مكانه جيلاً آخر لا يكسب تقدير العامة وأشباهها؛ لأنه تخلى عن مظاهر الجيل القديم، ولا يكسب تقدير الخاصة من ذوي الثقافة الحديثة؛ لأنه لم يتخلَّ إلا عن مظاهر الجيل القديم، ولم يتخلص كل التخلص مما كان فيه الجيل القديم من العزلة والجمود.

غرض الشيخ محمد عبده من النظام الحديث

ولقد كان الفضل في إنشاء النظام الحديث بالأزهر والمعاهد الدينية للشيخ محمد عبده - رحمه الله تعالى، وكان - رحمه الله تعالى - يريده إصلاحًا يقضي على كل آثار الجمود في الأزهر، ويفتح في علومه باب الاجتهاد والتجديد، ويقضي على الكتب الأزهرية التي لا يمكن إصلاح الأزهر على هذا النحو مع بقائها، ولكن أولياء الأمر في عهده رأوا أن هذا سيكون طفرة تؤدي إلى فشل الإصلاح، ورأوا أن يسيروا فيه على سبيل التدرُّج، فلم يسع الشيخ محمد عبده إلا أن يوافقهم،

ولكنه لم يلبث أن ثار عليه أهل الأزهر، وأعلنوا سخطهم على النظام الحديث الذي أخذهم به، فترك لهم الأزهر ولم يعد إليه، وترك لهم النظام الحديث ليخضعوه للجمود ولا يخضعوا الجمود له، فبقي الجمود فيه عزيزًا كما كان قبل هذا النظام، حتى عجز إلى يومنا هذا عن تخريج مثل الشيخ محمد عبده، ولو أنه سار في طريق التدرج لوصل إلى الغاية التي أرادها منه، وهي فتح باب الاجتهاد والتجديد في علوم الأزهر، ولخرَّج لنا آلافًا مثل الشيخ محمد عبده، يرفعون من شأن الأزهر ويحفظون مكانته عند أولي الأمر، فيأخذون بيده إلى الأمام، ولا يصل الأمر فيه إلى مثل ما وصل إليه اليوم بفضل أنصار الجمود من أمثال الشيخ عيسى منون، ممن لم تهزُّهم الثورات العنيفة التي قامت في البلاد الإسلامية على هذا الجمود، وقضت على أمثالهم في بعض البلاد الإسلامية، وتوشك أن تقضي عليهم في بلادنا، فإذا نادى مثلي بأنه لا إكراه في الإسلام قاموا وقعدوا وتوهمَّوا أنه يبيح الكفر، وإذا رجَّح مثلي مذهب من يرى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يُقْتَل قام الشيخ عيسى منون بإنكار وجود هذا المذهب، ولم يجد أمامه إلا أن يلجأ إلى معقل أنصار الجمود من دعوى الإجماع على أن المرتد يقتل إذا لم يسلم.

جمود الشيخ عيسى منون في مسألة المرتد

وبعد، فإن الذي أثار عليَّ الشيخ عيسى منون إلى ذلك الحد هو أنه نشر مقالاً في مسألة الشيخ عبد الحميد بخيت انتصر فيه للجمود على الاجتهاد

والتجديد، ولم يقتصر على إبطال ما ذهب إليه الشيخ عبد الحميد، بل كان مقاله كله في تأييد الجمود والتقليد، وقد تعرض فيه لمسألة المرتد، فلم يذكر فيه إلا المذهب المشهور من أنه يُقْتَل إذا لم يسلم، فرددت عليه هذا في كتابي «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾».

موقف مجلة الأزهر مع المؤلف والشيخ عيسى منون

وقد سكت الشيخ عيسى منون طويلاً إلى أن بدا له أن يرد عليَّ بالمقال السابق في مجلة الأزهر، ولعله آثرها لأنه لا يزال له نفوذ في الأزهر يضمن له عدم تمكيني من نشر رد عليه في هذه المجلة، ولأنها لا تزال موئل أهل الجمود في الأزهر، ولاسيما بعد أن صار رئيس تحريرها الأستاذ محب الدين الخطيب، وهو رجل ليس له ثقافة دينية أصيلة، وما كان لمثله أن يكون رئيس تحرير مجلة الأزهر؛ لأنه لا بضاعة له إلا التظاهر بالغيرة على الدين، وغيرة مثله على الدين تضر ولا تنفع، ولم يؤذَ الإسلام في عصرنا إلا من غيرة مثله، وكان على الأزهر أن يعرف أنه نشأ بين التجارة في الكتب وغيرها، وأنه ليس عنده من العلم إلا أشياء تَلَقَّفَها من هنا وهناك لا تصل به إلى درجة الفقه في الدين، إلى أن بدا له أن يتشبه في مصر بالسيد محمد رشيد رضا -رحمه الله تعالى، ولكن أين الثُّرَيَّا من الثرى، وأين من ليس له دراسة أصيلة في العلوم الدينية ممن تتلمذ على الشيخ محمد عبده، إمام المصلحين في هذا العصر، وخير من فقه الإسلام من أهل الأزهر، فلم يكن من

محب الدين الخطيب هذا إلا أن امتنع عن نشر ردي على الشيخ عيسى منون، بعد أن ادعى عليَّ حين عرضت عليه هذا الرد أني رأيت فيما رأيت أن القرآن حَرَّف يوحنَّا إلى يحيى، فكذبته في هذه الدعوى، وطلبت منه أن يدلني على مصدرها فعجز، ولو كان يعرف قدر نفسه لعرف مِنْ هذا أنه رجل لا قيمة له في أمور الدين، وأنه لا يصح له أن يكون رئيس تحرير مجلة الأزهر، وأن يزجّ بنفسه(١) في مسائل الدين والعلم، وهو يبني عقيدته في الناس على مثل تلك التفاهات، وقد أرسلت شكوى من هذا بطريق كلية اللغة العربية إلى شيخ الأزهر، أطلب فيها منه أن يكلف رئيس تحرير هذه المجلة بنشر ردي على الشيخ عيسى منون، أو تأليف لجنة للتحقيق فيما نسبه إليَّ في مقاله، وللتحقيق أيضًا فيما نسبه إليَّ رئيس تحرير هذه المجلة، ولا أعلم إلى اليوم ما كان من أمر شيخ الأزهر في هذه الشكوى.

ولكني مع هذا مسرور بهذا الامتناع عن نشر ردي على الشيخ عيسى منون؛ لأنه يبين أن هؤلاء الناس لا يهمهم تحقيق المسائل الدينية، ولا يعنيهم أن يظهر الحق فيها لهم أو عليهم، وإنما هم قوم طعَّانون في عقائد الناس بالباطل؛ لأن لهم في هذا شهوة تملك عليهم نفوسهم، ولأنهم يتمكنون بها من الظهور بالغيرة الكاذبة على الدين.

وهذا إلى أن ذلك الامتناع عن نشر ردي على الشيخ عيسى منون بمجلة الأزهر وجَّهني إلى تأليف هذا الكتاب في الرد عليه، وإلى أن أضيف بهذا كتابًا

---

(١) يزجّ بنفسه: يدفع نفسه. (م).

جديدًا إلى كتبي، بدل مقال صغير في مجلة لا يقرؤها إلا القليل من الناس، وتكلِّف الأزهر من المال أضعاف أضعاف ما تحصله من القراء؛ لأنه لا جديد فيها يغري الناس بقراءتها، ويدعوهم إلى مطالعتها، وقد حار الأزهر في أمرها، ولم يعرف كيف يهتدي إلى علاج صحيح لضعفها، بل تخبط في هذا إلى حد أنه لم يجد غضاضة[1] في الاستعانة على تحسين حالها برجال من غير أهله، وقد سار على هذا من أول نشأتها إلى أن وصل به المطاف إلى الأستاذ محب الدين الخطيب.

إيثار الرد على الشيخ عيسى بكتاب وبيان مباحثه

وسأبدأ في هذا الكتاب بنشر مقال الشيخ عيسى منون في الرد على الشيخ عبد الحميد بخيت، حتى يعرف القارئ ما بيني وبينه من أوله، ثم أتبعه بنشر ردي عليه في كتابي «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ ﴾» ثم أتبعه بنشر مقاله في الرد عليَّ بمجلة الأزهر، ثم أُفَصِّل القول في الموضوع الخاص بهذا الكتاب، وهو عدم إكراه غير المسلم على الإسلام، سواء أكان غير المسلم كافرًا أصليًّا أم كان مرتدًّا، وسواء أكان كتابيًّا أم غير كتابي.

وإني لأشكر للشيخ عيسى منون أن حملني على تأليف هذا الكتاب، لأخدم به الإسلام كما خدمته بكتب كثيرة قبله، وأبين للناس أن ما يراه الشيخ

(١) غضاضة: ذلة، منقصة. (م).

عيسى منون وأمثاله من أن الإسلام انتشر بالسيف ولم يتورَّع عن استعماله في الدعوة إليه غير صحيح أو ضعيف، ليعلم الناس أن الإسلام أول داع إلى حرية الاعتقاد، وأنه سبق إلى هذا قبل أن يتفق الناس عليه في هذا العصر، ونحن في هذا نرى أن الإسلام من القوة بحيث لا يخشى عليه من موافقة الداعين في هذا العصر إلى حرية الاعتقاد، بل نرى أن حرية الاعتقاد تفيده وحده؛ لأنه أصح الأديان كلها، وأكثرها موافقة للفطر السليمة، أما الشيخ عيسى منون وأمثاله فيظهرونه بخلاف هذا المظهر، وسيعلم الناس إذا وُفِّقْنَا لهذا أيُّنا للإسلام أَبَرّ.



متى يجوز الاجتهاد ومتى لا يجوز؟

للشيخ عيسى منون

تمهيد

نشر الشيخ عبد الحميد بخيت في رمضان (سنة ١٣٧٤) كلمة عنوانها «إباحة الفطر في رمضان وشروطه» ولوقوعه بإبداء هذا الرأي في الخطأ الفاحش والزلل الجسيم بادرت مشيخة الأزهر بالإنكار عليه، ونبهت المسلمين إلى خطئه، وقررت التحقيق معه، ثم أحالته إلى مجلس التأديب الأعلى كما هو حقها شرعًا وقانونًا، وقد ناصره فريق من الكُتَّاب، منهم الحقوقيون وحملة القانون ومدرسوه، وأنكروا على مشيخة الأزهر محاكمته، فمنهم من احتج على ذلك بأنه لا كهنوتية في الإسلام، ومنهم من احتج بأن في محاكمته حجرًا على حرية الفكر، ومنهم من قال: إن الدين صلة بين العبد وربه، ويعني أنه لا شأن لأحد فيمن يتدين ويتصل بربه كما شاء، ويقول في الدين ما يشاء.

ولما كانت حملة هؤلاء الكتاب لا تخص مسألة الشيخ بخيت، بل يمكن أن تظهر في الدفاع عن كل من يتهجم على الدين، والوقوف في وجه من تصدى

للدفاع عنه والتهويش عليه، ولو أثمرت وانتصرت وتقرر ما يقولونه في نفوس العامة لانحلَّت عُرى الدين، ولم يتمكن حُرَّاسه من الدفاع عنه - رأيت من واجبي أن أُبَيِّن للمسلمين حقيقة الواقع في مثل هذه المسائل، كما اتفق عليه سلف الأمة وخلفها؛ ليكونوا على بَيِّنَة من أمر دينهم، ويميزوا الحق من الباطل فيما يقال ويكتب في شأنه.

بعث الله ﷻ سيدنا محمدًا ﷺ رسولاً إلى الناس كافة في وقت انتشر فيه الفساد، وساد فيه القلق والفوضى والاضطراب، وزاد الهرج والمرج بين الناس، يموج[١] بعضهم في بعض على غير هدى، فكان إرساله رحمة للعالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء/ ١٠٧] وشرح ﷻ على لسانه ﷺ شريعة تكفَّلت بصوالح الخلق في الدنيا والآخرة، وبانتظام معاشهم ومعادهم.

تقسيم أحكام الشريعة إلى اعتقادية وعملية

وهذه الشريعة قسمان:

١- أحكام اعتقادية أصلية، المقصود منها اعتقادها والتصديق بها حسبما دل عليه البرهان العقلي القطعي، وأيده ما جاء في كتاب الله الكريم، وسنة نبيه المطهر.

(١) يموج: يضطرب. (م).

٢- والثاني أحكام عملية، المقصود منها العمل من المكلَّفين، وكل مُكلَّف لا تخلو أفعاله التي تصدر عنه باختياره عن حكم الله تعالى من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من باقي الأحكام الشرعية، فالواجب الشرعي ما يثاب على فعله ويستحق العقاب على تركه، والمحرم شرعًا ما يستحق العقاب على فعله ويثاب على تركه إن توجهت نفسه إليه ثم كفها عنه.

وقد شرع سبحانه وتعالى عقوبات في الدنيا للمخالفين للأحكام الشرعية الحتمية، شرع في بعضها وهو المهم منها حدودًا معينة يقيمها على المخالف وليٌّ الأمر من المسلمين، وشرع في الباقي تعازير[1] كما يراه ولي الأمر، وأوعد سبحانه وتعالى المخالفين بالعذاب الشديد في الدار الآخرة.

ما يجوز الاجتهاد فيه منها وما لا يجوز

وقد نصب الشارع على هذه الأحكام أدلة: منها الواضح الجليّ، ومنها الدقيق الخفيّ، لذلك تنوعت هذه الأحكام إلى ثلاثة أنواع:

١- **الأول:** أحكام يقينية قطعية نقلت إلينا بالتواتر القطعي بنقل الخلف عن السلف جيلاً بعد جيل من عهد النبوة إلى الآن، فلم يختص بعلمها الخاصة، بل اشترك في العلم بها العامة والخاصة، فكان العلم بأنها من دين الإسلام

(١) تعازير: جمع تعزير وهو:التأديب. (م).

علمًا ضروريًّا لا يختلف فيه اثنان، وذلك كفرض الصلوات الخمس وصوم رمضان والزكاة وحج بيت الله الحرام، وحرمة الزنا وقتل النفس بغير حق وشرب الخمر والربا وغير ذلك مما هو معلوم.

وهذا النوع من الأحكام المعلومة من دين الإسلام بالضرورة يختص بأمرين:

الأول: أن من أنكر وجحد من المسلمين حكمًا من هذه الأحكام المعلومة من دين الإسلام بالضرورة يكفر ويرتد عن دين الإسلام؛ لأنه بجحده هذا الحكم المعلوم قطعًا أنه جاء به الرسول ﷺ كَذَّبَ الرسولَ - عليه الصلاة والسلام، ومن كَذَّبَ الرسول كَفَر؛ لأن الإيمان هو التصديق بما علم ضرورة أنه من دين محمد ﷺ.

حكم المرتد القتل

وأحكام المرتد عن الإسلام في الشريعة الإسلامية معلومة: منها القتل إن أَصَرَّ على رِدَّته، يتولاه وليٌّ أمر المسلمين، قال ﷺ: «لا يحل قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير حق»، وقال ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، ومنها التفريق بينه وبين زوجته، وغير ذلك مما هو مقرر في الفقه.

الأمر الثاني: أن هذا النوع من الأحكام لا مجال للاجتهاد فيه ولا يتصور؛ لأن الاجتهاد استفراغ الوسع في استنباط حكم شرعي غير معلوم.

٢- **النوع الثاني**: أحكام شرعية أجمع عليها أئمة المسلمين لم يخالف فيها أحد، لكن اختص بالعلم بها الخاصة دون العامة، ومن أمثلتها استحقاق بنت الابن السدس مع البنت، وهذا النوع من الأحكام لا يجوز لمجتهد يأتي بعد الإجماع مخالفته؛ لأن خرق الإجماع حرام، إلا أنهم لم يتفقوا على تكفير المنكر لحكم من هذا النوع، والصحيح أنه لا يكفر، وإنما يأثم ويفسق إن علم به، ولا يجوز العمل بخلافه.

٣- **النوع الثالث**: أحكام شرعية دقَّت أدلتها وخفيت، ولذلك اختلفت أنظار الأئمة المجتهدين في استنباطها، وتنوعت المذاهب، وليس في هذا الاختلاف في هذا النوع من الأحكام حرج، كما أنه ليس من الاختلاف المذموم المنهي عنه، أولاً: لأنه وقع في زمن الرسول بين الصحابة وأقرَّهم عليه، وثانيًا: لأنه ضروري لا يمكن التغاضي عنه؛ لأن المجتهد إذا أفرغ وسعه واستنبط الحكم من الأدلة واطمأنت نفسه إليه لا يجوز له مخالفته اتباعًا لغيره، وثالثًا: لأنه لا ضرر فيه، وإنما فيه فسحة وتيسير على العباد، وقد اتفق الأئمة المعتبرون على أن كل مكلف غير مجتهد عمل بما تحقق أنه استنبطه أحد الأئمة المجتهدين يخرج من عهدة التكليف، سواء قلنا إن كل مجتهد مصيب، وإن حكم الله في الحادثة الواحدة يتعدد، أو إن المصيب فيها

واحد والباقي مخطئ، وإن حكم الله لا يتعدد، وإن له في كل حادثة حكمًا واحدًا؛ لأنه لا يترتب على هذا الخلاف، إلا أنه على الرأي الثاني يكون للمصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد، والله ﷻ هو الذي يعلم المصيب في الواقع من المخطئ، وهو الذي يمنح بفضله الأجرين للمصيب والأجر للمخطئ.

شروط الاجتهاد وأنه لا مجال له الآن

ومن عرف دقة الأدلة ظهر له بوضوح تام أنه لا يستطيع استنباط هذه الأحكام أي واحد، وإنما الذي يستطيعه هو المجتهد، وله شروط ضرورية مبينة في أصول الفقه، منها أن يكون فقيه النفس، عالمًا بعلوم اللغة العربية وأصول الفقه، وبمتعلق الأحكام من الكتاب والسنة، محيطًا بمعظم قواعد الشرع ممارسًا لها، حتى يكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع، خبيرًا بمواقع الإجماع كي لا يخرقه، واقفًا على الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، وغير ذلك مما تنوء[1] بحمله الجبال، وهل يمكن أو لا يمكن؟

وعندي أنه لو وجد لا تظهر له فائدة في الأحكام التي استنبطها فعلاً الأئمة المجتهدون إلا ترجيح بعض المذاهب؛ لأنه لابد له أن يوافق أحد المجتهدين، ولا يجوز له مخالفة الجميع فيما اتفقوا عليه، وإلا كان خارقًا للإجماع وهو لا يجوز.

(١) تنوء: تنهض مثقلة. (م).

نعم، تظهر له فائدة في استنباط الأحكام في الأمور المستحدثة التي لم ينظرها المجتهدون السابقون ولا أتباعهم؛ لأنها لم تكن في زمانهم، وهذا من ضروريات الشريعة، وفي ظني أن هذا ليس بعسير؛ لأن ما مهده السالفون من الضوابط والقواعد يمكِّن العالِمَ باللغة العربية، المتبحِّر في علم الفقه وأصوله، المُطَّلع على كيفية استنباط الأئمة السابقين، أن يدرج هذه الأمور المستحدثة تحت ضابط أو قاعدة شرعية تشملها أو إلحاقها بنظائرها، والشريعة لا تخلو عن ذلك.

ثم من مارس الفقه وأصوله اتضح له أن بيان الأحكام الشرعية التي رويت وإفتاء الناس بها ليس من حق كل أحد؛ لأنه لا يستطيعه على وجهه الصحيح إلا من تلقَّى علوم الشريعة أصولاً وفروعًا ووسائلها باستيعاب، وراجعها المرة بعد المرة بتدريس أو نحوه، حتى أحاط بدقائقها، وأَلَمَّ بظاهرها وخفيِّها، ووقف على مداركها وأدلتها، وإلا لم يأمن الخطأ، فَيَضِلّ ويُضِلّ غيره، وقد قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة/ ١٦٩]؛ أي يأمركم الشيطان أن تقولوا هذا حلال وهذا حرام من غير علم، وذكر ﷻ ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ بعد ذكر الفحشاء مع أنه من جملتها لأنه أعظم أنواعها، فالتهجُّم على الفتوى أمر عظيم الخطورة، فكان الواجب أن يصون القانون العام للدولة الشريعة الإسلامية، ويحميها من عبث العابثين، ويحدد من له حق بيان أحكامها، كما صان صناعة الطب، فإن الخطر على الأديان كالخطر على الأبدان.

إذا علمت ما بيَّنَّاه من أنواع الأحكام الشرعية وخصائص كل نوع علمت أن كل من أبدى حكمًا خلاف ما عُلِمَ أنه من النوعين الأولين - وبخاصة النوع الأول، وبالأخص إذا نشره ودعا الناس إليه - وجب على المسلمين على الأقل زجره وردعه حتى يتوب إلى الله، ويرجع عن رأيه، وتزول آثاره السيئة، ويحصل الاطمئنان بألاّ يعود هو وأمثاله إلى هذا الرأي، ولا يجوز لمسلم أن يدافع عنه ويؤيده، أما النوع الثالث فقد وسع الله فيه على عباده، فكل مكلف لم يصل إلى درجة الاجتهاد وجب عليه أن يتبع في تلك الأحكام المختلف فيها من تطمئن إليه نفسه من الأئمة المجتهدين، وليس لأحد الإنكار عليه في هذا الاتباع.

هذا، ويتعين علينا تفنيد(١) حجج من ناصر الشيخ بخيتًا في رأيه المعروف، أما قولهم: لا كهنوتية في الإسلام فإن أرادوا بالكهنوتية وجود رؤساء دين يحللون ويحرِّمون ويؤثِّمون ويعاقبون، أو يعفون ويغفرون بآرائهم وأهوائهم من غير استناد إلى الشريعة، فهؤلاء لا يوجدون في الإسلام قطعًا، وإن أرادوا وجود علماء يعرفون الأحكام التي شرعها الله، وهم مكلَّفون ببيانها للناس على الوجه الصحيح، ورؤساؤهم أولياء أمور المسلمين، يحرسون الإسلام من عبث العابثين، ويقيمون الحدود على المخالفين كما شرعه الله، ويؤدبون المعتدين على الإسلام وأحكامه، فهذا موجود ومشروع في الإسلام، وفقدهم وانقراضهم إيذان بقرب قيام الساعة.

---

(١) تفنيد: لوم وتخطئة وتضعيف. (م).

وأما حرية الرأي والحجر على الأفكار فليس مما نحن فيه؛ لأني لا أظن أن أحدًا يعقل أن تعدي الحدود المقررة شرعًا أو قانونًا يدخل في نطاق حرية الرأي، وأن زجر المعتدين وتبيين خطئهم داخل في نطاق الحجر على الأفكار، وإلا لجاز أن يقول كل واحد ما شاء فيما شاء، ولا شك أن هذه هي الفوضى بعينها.

وأما القول بأن الدين صلة بين العبد وربه فهو كلمة حق، إلا أن هذه الصلة يجب أن تكون كما حددها الرب ﷻ، وبيَّنها على لسان نبيه ﷺ، أما الصلة بغير ذلك فليست صلة، وإنما هي انقطاع وبُعْد عن الله تعالى، وتمرُّد عليه وعصيان؛ لأنه لم يمتثل أمره ونهيه في تحديد تلك الصلة، وذلك واضح، والله سبحانه وتعالى عليم.

تعقيب على الشيخ عيسى منون

دعوته إلى الجمود

قد اخترت كلمة الأستاذ الكبير الشيخ عيسى منون مما رُدَّ به على الشيخ عبد الحميد بخيت – وهو كثير – لما له من المكانة بين علماء الأزهر؛ لأنه أولاً عضو كبير في جماعة كبار العلماء، وكان شيخًا لكلية الشريعة من كليات الجامع الأزهر، فرأيه يمثل رأي علماء الأزهر إلا النادر منهم، ولأنه ثانيًا يبرز الدافع لمن تغالى منهم في الإنكار على خطأ الشيخ عبد الحميد بخيت على حقيقته، فهو لم يَثُرْ عليه لأنه خطأ ظاهر لا مستند له، وإنما ثار عليه كما يثورون على كل جديد يحاول الخروج على المألوف عندهم ولو كان صوابًا؛ لأنه لا محل عندهم للتجديد بعد المجتهدين السابقين، وإنما شأننا أن نقلدهم ونجمد على مذاهبهم، وبهذا يهون خطأ الشيخ عبد الحميد بخيت مع ظهوره في جانب خطئهم في جمودهم؛ لأنهم قد أضروا المسلمين والإسلام بهذا الجمود، وكانوا به سببًا في كل ما حصل للمسلمين في عصرنا من تأخر في العلوم والمعارف، وفيما ترتب على هذا من ضعفهم وضياع بلادهم وممالكهم، ومن ضعف دينهم تبعًا لضعفهم، ولا يحمل

الشيخ عبد الحميد بخيت مثل هذا الوزر في خطئه في تفسير آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ وإن كان خطؤه فيه ظاهرًا كل الظهور.

فكل ما أتى به الأستاذ الشيخ عيسى منون في مقاله يدخل في دائرة ذلك الجمود الذي يدعو إليه هو ومن يشاركه في الدعوة إليه من علماء الأزهر، ولم يكن عندهم خطأ الشيخ عبد الحميد بخيت إلا فرصة للعودة إلى هذه الدعوة، ولإظهارها سافرة على حقيقتها، وللتهوين من أمر كل من يدعو إلى الاجتهاد والتجديد؛ لأنهم على شاكلة الشيخ عبد الحميد بخيت، يجازفون في الرأي كما جازف في رأيه من غير دليل له عليه، ولا جديد عندهم يعتدُّ به؛ لأنهم لا يمكنهم الوصول إلى جديد بعد ذلك القديم الذي لم يَدَعْ مكانًا لجديد بعده.

جموده في الأحكام الاعتقادية

فهو أولاً في قسم الأحكام الاعتقادية الأصلية يرى أن أدلتها - كما هو مشهور عنده وعند أمثاله - عقلية قطعية مؤيَّدة بما جاء في كتاب الله الكريم، وسنة نَبِيِّه المطهرة، ومقتضى هذا أنه لا مجال للاجتهاد في تلك الأحكام، وأنه لا محل للخلاف فيها؛ لأن أدلتها قطعية لا تقبل الاجتهاد والخلاف، ولابد من اعتقادها بيقين، فلا يكفي فيها الظن كما يكفي في الأحكام العملية، ولا يعذر فيها المخطئ كما يعذر في هذه الأحكام، بل هو إما كافر أو فاسق، والفرقة الناجية

في الأحكام الاعتقادية فرقة واحدة، وهي فرقة أهل السنة عند الشيخ عيسى منون وأمثاله من علماء الأزهر، وما عداها من الفرق لا نجاة له.

والحق خلاف هذا المشهور الذي يحمد عليه الشيخ عيسى وأمثاله من علمائنا المتأخرين؛ لأن الحديث الذي ورد في بيان أن المجتهد له أجران إذا أصاب وأجر إذا أخطأ، وهو قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد» جاء مطلقًا لا يفرق بين أصول وفروع، وقد ذهب إلى هذا كثير من علماء السلف، كما بَيَّنتُه في بعض كتبي، فالحق أن كلاًّ من الأصول والفروع فيها أحكام قطعية لا تقبل الاجتهاد، وفيها أحكام ظنية تقبل الاجتهاد، ومن الأحكام القطعية في الأصول الاعتقاد بوجود الله تعالى ونحوه، ومن الأحكام القطعية في الفروع وجوب الصلاة ونحوه، ومن الأحكام الظَّنِّيَّة في الأصول أكثر الأحكام التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية، من أهل السنة والمعتزلة والشيعة والخوارج ومن إليهم، وقد اختلف في بعضها أهل السنة أنفسهم، كما في بعض المتشابهات التي كان يذهب القدامى من أهل السنة إلى إجرائها على ظاهرها، ويقولون في مثل قوله تعالى في الآية ٥ من سورة طه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾: الاستواء معلوم والكيف مجهول، وقد ذهب المتأخرون منهم وهم الأشعرية إلى تأويلها بمثل ما أوَّلها به المعتزلة، فذهبوا إلى أن الاستواء في الآية بمعنى الاستيلاء، فاستوى في الآية بمعنى استولى، وكل من فريقي أهل السنة يعذر الآخر في اجتهاده، وإن كانوا يرون أن مذهب السلف

منهم أسلم، ومذهب الخلف منهم أعلم، ويجب أن يكون هذا أيضًا شأن ما بين أهل السنة وغيرهم من الفرق الإسلامية، فيكون المصيب منهم مأجورًا، ويكون المخطئ منهم معذورًا، وبهذا تكون هذه الفرق كلها ناجية، والرواية الصحيحة في حديث الفرق «ستفترق أمتي إلى اثنتين وسبعين فرقة كلها ناجية إلا فرقة واحدة» كما بينت هذا في بعض كتبي.

ولكن الذي شاع بين المتأخرين خلاف هذا، فقد شاع بينهم أن الأحكام الاعتقادية قطعية لا تقبل الاجتهاد، ولا يعذر فيها المخطئ، واشتهرت بينهم الرواية الأخرى في حديث الفرق «ستفترق أمتي إلى اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» وهي أهل السنة عند أهل السنة، والمعتزلة عند المعتزلة، والشيعة عند الشيعة، والخوارج عند الخوارج، فاشتد الخلاف بهذا بينهم، وأثار بينهم العداوة والخصام، حتى تفرقت به كلمة المسلمين، وضعف أمرهم، وتغلب عليهم أعداؤهم.

فالفرقة الناجية عند الشيخ عيسى منون وأمثاله من علماء الأزهر هي فرقة الأشعرية، وما عداها من الفرق الإسلامية مخطئون آثمون، وهم جامدون على هذا كل الجمود فيقلدون الأشعرية في كل ما تذهب إليه في العقائد، ويتعصبون لها ولو بدا لهم فيها شيء من الضعف، وقد بدا لبعضهم شيء من هذا فلم يسوغ لنفسه أن يخالفها فيه، بل قال كما قال الشاعر الجاهلي:

وَمَا أنا إلاَّ من غَزِيَّةَ إن غَوَتْ غَوَيْتُ وإن تَرْشَدْ غَزِيَّةُ أَرْشَدِ

فقام عنده هذا البيت الجاهلي مقام ما يعتمد عليه في العقائد من الأدلة العقلية المؤيدة بما جاء في كتاب الله الكريم، وسنة نبيه المطهرة، وانقلب الدين عند هؤلاء الناس إلى هذا التقليد المذموم، وصار إلى هذا التعصب الممقوت.

مخالفته لمبادئ جماعة التقريب بين المذاهب

وقد يقبل هذا ممن يذهب إليه من علماء الأزهر؛ لأنهم لم يفيقوا منه بعد، ولكنه لا يقبل من الشيخ عيسى منون؛ لأنه أفاق منه أو تظاهر بأنه أفاق، فانضم إلى جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وهي تقوم على أساس جمع الكلمة بين هذه الفرق، ولا يمكن هذا إلا إذا جعل الخلاف بينها قائمًا على الاجتهاد الذي يؤجر فيه المصيب، ويعذر فيه المخطئ، وتكون فيه كل فرقة ناجية، وليست فاسقة ولا آثمة، وأين هذا مما ذهب إليه الشيخ عيسى منون في الأحكام الاعتقادية؟ فهو يخالفه كل المخالفة، وكان من الواجب أن يظهر عليه أثر انضمامه إلى جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، اللهم إلا أن يكون انضمامه إليها لغرض يخفيه في نفسه، وكان على هذه الجماعة أن تنظر في أمر الشيخ عيسى منون وأمثاله ممن ينضمون إليها وهم لا يؤمنون بدعوتها؛ لأن وجودهم فيها يضر ولا ينفع، وقد يكون لهم في الانضمام إليها غرض آخر.

جواز مخالفة الإجماع بالدليل

وهو ثانيًا يرى في الأحكام الفرعية التي اختص بالعلم بها الخاصة دون العامة ولكن أجمع الفقهاء عليها أنه لا يجوز لمجتهد مخالفة الإجماع فيها، وهذا مثل استحقاق بنت الابن السدس مع البنت؛ لأن خرق الإجماع حرام، فالمنكر لحكم من هذا النوع يأثم عنده ويفسق إن علم به، ولا يجوز العمل بخلافه، وإن كان لا يكفر به على الصحيح في ذلك.

وهذا من الجمود المذموم أيضًا؛ لأن الإجماع فيه لابد أن يستند إلى نص، ومن الجائز أن يأتي مجتهد فيفهم في هذا النص خلاف ما فهموه، فلا يصح أن يحجر عليه بإجماعهم إذا كان ما فهمه من النص في قوة فهمهم أو أقوى منه، بل يجب أن يترك الباب مفتوحًا في ذلك، وأن يكون الحكم فيه لتقدير ما يراه من يخالف إجماعهم من قوة أو ضعف، ولو أخذنا بهذا لما جاز لنا الآن ما صرنا إليه من مخالفة الأئمة الأربعة في بعض الأحكام الفرعية، فقد كنا ندعي أن الإجماع انعقد على العمل بمذاهبهم، وعلى تحريم العمل بمذاهب غيرهم، ثم خرقنا هذا الإجماع، وعملنا في بعض مسائل الطلاق والميراث بغير ما ذهب إليه الأئمة الأربعة؛ لأنه ظهر أن العمل به أصلح من العمل بمذاهبهم، فيجب أن يفتح هذا الباب في كل إجماع يشاكل هذا الإجماع في مثل تلك الأحكام، وألاَّ نتخذَه وسيلة للحجر على الاجتهاد فيها؛ لأنها لا تصل إلى مرتبة الأحكام المعلومة

من الدين بالضرورة، ولاسيما أن الإجماع لم يتفق على حُجِّيته كما اتفق على حُجِّية الكتاب الكريم والسنة الصحيحة.

رد دعواه عدم فائدة الاجتهاد الآن

وهو ثالثًا يدعي في الأحكام الفرعية التي دقَّت أدلتها وخفيت أنه لا فائدة من الاجتهاد فيها بعد الأئمة المجتهدين، اللهم إلا ترجيح بعض مذاهبهم على بعض؛ لأن من يجتهد بعدهم لابد أن يوافق واحدًا منهم، ولا يجوز له مخالفة جميعهم فيما اتفقوا عليه، وإلا عُدَّ خارقًا للإجماع، وهو لا يجوز، وقد تساءل قبل هذا: هل يمكن ظهور مجتهد جديد في تلك الأحكام أو لا يمكن؟ ثم استظهر أنه لا يمكن ظهور مجتهد جديد فيها إلا بذلك القدر من ترجيح بعض المذاهب على بعض؛ لأن الاجتهاد عنده لابد له من شروط تنوء بحملها الجبال، ولا يمكن أن يقوم بحملها أحد بعد من مضى من الأئمة السابقين.

وإنا نحمد الله على وقوع ذلك التساؤل في إمكان ظهور مجتهد جديد من الشيخ عيسى منون؛ لأنه لم يكن منتَظَرًا من مثله من علماء الأزهر، فقد كانوا يذهبون إلى أن الإجماع انعقد على وجوب العمل بالمذاهب الأربعة، وعلى تحريم العمل بغيرها من المذاهب القديمة، فلا يجوز ظهور مجتهد جديد بعدها من باب أولى، فتساؤل الشيخ عيسى منون خطوة في التخلص من ذلك الجمود، وإن كانت خطوة لا أثر لها عنده؛ لأنه عاد فحكم بأن المجتهد الجديد لا فائدة

له إلا ترجيح بعض المذاهب على بعض؛ لأنه لابد له أن يوافق أحد المجتهدين السابقين، ولا يجوز له مخالفة الجميع فيما اتفقوا عليه، وإلا عُدَّ خارقًا للإجماع، وهو لا يجوز، فتراجع ثانيًا إلى الوراء، بعد أن خطا خطوة ضعيفة إلى الأمام، واسترد بالشمال ما أعطاه باليمين.

ولاشك أن المجتهدين من الأئمة الأربعة قد ظهروا بعد جيلين من مجتهدي الصحابة والتابعين، فلم يروا الحجر على أنفسهم في الاجتهاد بعد من سبقوهم من أولئك المجتهدين، ولم يحرِّموا على أنفسهم مخالفتهم كما يحرم علينا مثل هذا الآن الشيخ عيسى منون، بل كانوا يقولون ما هو مشهور عنهم: هم رجال ونحن رجال. ويرون أنه يجب أن يحكم عليهم بقيمة ما يذهبون إليه في مخالفتهم، فلنقل الآن فيهم مثل ما كانوا يقولون فيمن سبقوهم: هم رجال ونحن رجال. وليكن الحكم بيننا وبينهم لقيمة ما نذهب إليه في مخالفتهم، من غير أن يكون هناك تأثير لتقدم زمانهم وتأخرنا عنهم، فكم ترك الأول للآخر، ولا حجر على فضل الله تعالى، وهذه أوربا يأتي فيها علماؤها المعاصرون لنا بما عجز عنه علماؤها المتقدمون، فليكن عندنا أيضًا من يمكنه أن يأتي بما عجز عنه المتقدمون منا؛ لأنا بشر مثل أهل أوربا، ولا يمنعنا من النهوض مثلهم إلا الشيخ عيسى منون وأمثاله، ممن يرون أن الاجتهاد له شروط تنوء بحملها الجبال، فيؤثر فينا تعجيزهم وتثبيطهم[١]، ويجعلنا نرضى مثلهم بالعجز، ونركن مثلهم إلى الجمود.

(١) تثبيطهم: إضعافهم، تعويقهم. (م).

ولست أدري من أين أتى الشيخ عيسى منون بهذا الحكم القاسي علينا؟ لأنه لا يوجد له سند من كتاب الله تعالى، ولا سنة رسوله ﷺ، قيل: وقد قال النبي ﷺ: «مثل أمتي مثل المطر لا يُدرى أوله خير أم آخره»، فلم ينظر إلى آخر أمته بمثل هذا المنظار الأسود الذي نظر به الشيخ عيسى منون، بل ساوى في الخير بين أولها وآخرها، وليتنا تنبهنا لهذا ولم نركن إلى تثبيط الشيخ عيسى منون وأمثاله، من الذين يرون أن القيامة قد قربت، وأنه لا أمل في نهوض المسلمين بعد تأخرهم، فلم يبق إلا الرضا بما صرنا إليه، وإلا الركون إلى موقف الجمود والعجز الذي ركنوا إليه، وظنوا أنه هو الموقف المحمود في الإسلام، وما هو بالموقف المحمود فيه، بل هو موقف مذموم كل الذم، ولا يرجى خير معه للمسلمين.

ترجيح القول باستتابة المرتد دائمًا وعدم قتله

وهو رابعًا قد ذهب إلى أن حكم المرتد في الإسلام القتل، ولم يذكر غير هذا من الأحكام في المرتد؛ لأنه هو الحكم المشهور فيه عنده وعند أمثاله من علماء الأزهر، ولأنه هو الحكم الذي يقرؤونه في الكتب الأزهرية، وهو الحكم الذي ذهب إليه الأئمة الأربعة الذين لا يقرؤون غير مذاهبهم، فلا قيمة لمذهب غيرهم عندهم، وإن كان هو المناسب لروح الشريعة الإسلامية؛ لأنهم لا يراعون مثل هذا، ولا يرون إلا أن يجمدوا على المعروف لهم.

والحقيقة أن المرتد فيه أقوال كثيرة غير هذا القول المعروف للشيخ عيسى منون وأمثاله، ومن هذه الأقوال أنه يستتاب أبدًا ولا يقتل، وقد استدل من ذهب إلى هذا القول بما رُوِيَ عن أنس بن مالك أن أبا موسى الأشعري قتل حُجَيْنة الكذاب وأصحابه، قال أنس: «فقدمت على عمر بن الخطاب فقال: ما فعل حجينة وأصحابه؟ قال: فتغافلت عنه ثلاث مرات، فقلت: يا أمير المؤمنين، وهل كان سبيل إلا القتل؟ فقال عمر: لو أتيت بهم لعرضت عليهم الإسلام، فإن تابوا وإلا استودعتهم السجن». واستدل أيضًا بما رواه ابن مسعود في الرجل القائل إن رسول الله لم يعدل، ولا أراد وجه الله فيما عمل، فإن هذا كفر ورِدَّة، ومع هذا لم يُمَكِّن من أراد قتله من أصحابه من قتله، وقد رويت أخبار مثل هذا الخبر في كفر بعض الناس ورِدَّتهم، ولم يَرِدْ في شيء منها أن من ارتد تاب من ردته، ولا أنه قتل، ولا أنه سجن، ولا أنه استتيب، ولنا أن نأخذ من هذا أنه لا يكره على التوبة أيضًا، وإنما ندعوه إليها بالحكمة والموعظة الحسنة، كما ندعو غير المسلم الذي لم يسبق له الإسلام بهذا أيضًا.

وقد ذهب الحنفية إلى أن المرتدة لا تقتل، واستدلوا على هذا بما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن قتل النساء، لما رأى امرأة مقتولة، وقال: «ما كانت هذه لتقاتل»، ويمكننا أن نأخذ من هذا الحديث أن من ورد قتله من المرتدين في الأحاديث كان من المقاتلين، فيكون قتله لأنهم مقاتلون لا لأنهم مرتدون، ويمكن أيضًا حمل ما ورد من قتل المرتدين على مرتدِّي العرب؛ لأن العرب خُصُّوا دون

غيرهم بأنهم لا يقبل منهم إلا الإسلام، لما ورد من أنه لا يقبل في بلاد العرب دينان، وكان هذا لسبب سياسي، لا لسبب ديني؛ لأنه أريد جعل جزيرة العرب وطنًا خالصًا للمسلمين، حتى يُقْضَى على أسباب الفتن فيها، ولا يعود الخلاف بين قبائلها إلى مثل ما كانوا عليه في الجاهلية، بل تصير أمة واحدة لا يفرق بينها دين ولا غيره، وتكون ملجأ للمسلمين إذا لم يطب المقام لهم في غيرها.

ولا شك أن القول بأن المرتد يُستتاب أبدًا ولا يقتل أنسب من غيره بما جاء به الإسلام من الحرية الدينية، وأنسب منه ما ذهبنا إليه من أن المرتد لا يكره على الإسلام بقتل ولا بسجن ولا بنحوهما من وسائل الإكراه، وإنما يدعى إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، كما يدعى غيره ممن لم يسبق له إسلام بهذه الوسيلة أيضًا، فإن أجاب فبها، وإلا لم يكن جزاؤه إلا العقاب على ردته في الآخرة، وقد نُفي الإكراه على الدين نفيًا عامًّا صريحًا في قوله تعالى في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾، وفي قوله تعالى في الآية ٢٩ من سورة الكهف: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾، وهذا نفي للإكراه مطلقًا، فيجب أن يدخل فيه من أسلم ثم ارتد، كما يدخل فيه من لم يسلم أصلاً.

ولكن علماء الأزهر إلا النادر لا يزالون يصرون على أن نفي الإكراه في الآيتين ونحوهما منسوخ بآيات القتال، وبقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» ونحوه من الأحاديث الواردة في القتال.

والحق أن آيات القتال لا تنسخ ما ورد في الآيتين السابقتين من نفي الإكراه على الدين؛ لأنها واردة فيمن يقاتل المسلمين لا في غيرهم، فالقتال فيها للرد على قتالهم، لا لإكراههم على الإسلام بالقتال، وبهذا يكون القتال في الإسلام لحماية الدعوة الإسلامية ممن يقاتلها، لا لإكراه الناس عليها.

وأما حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» فليس المراد بالناس فيه جميع الناس قطعًا؛ لأن أهل الكتاب لا يدخلون فيهم؛ لأنهم إذا قاتلونا نقاتلهم ونخيرهم بين الإسلام والجزية، فإذا اختاروا الجزية لا نكرههم على الإسلام، وقد أجمع على هذا الفقهاء؛ لأنه صريح القرآن في أهل الكتاب، وبهذا تكون (أل) في الناس للعهد لا للاستغراق، وإذا كانت للعهد أمكن التخصيص فيها بعد التخصيص بغير أهل الكتاب، والأئمة الأربعة هم الذين خصصوا الناس بغير أهل الكتاب فقط، ولكن هناك فقهاء آخرين لا يعرفهم أهل الأزهر لم يقفوا في تخصيص الحديث عند هذا الحد، ولا يضر جهل أهل الأزهر بهم إذا كان مذهبهم أقرب إلى روح الإسلام من مذاهب الأئمة الأربعة في هذا الحكم، فقد ذهب أولئك الفقهاء إلى أن مشركي غير العرب مثل أهل الكتاب في التخيير بين الإسلام ودفع الجزية، فيجب أن يكونوا عندهم خارجين من حكم الحديث أيضًا، وحينئذ يكون المراد من الناس فيه مشركي العرب فقط؛ لأن المصلحة السياسية اقتضت هذا فيهم خاصة، كما سبق بيان ذلك، وبهذا لا ينافي الحديث ما جاء به الإسلام من الحرية الدينية؛ لأن مشركي العرب قد انتهى أمرهم أول

الدعوة؛ إذ دخلوا في الإسلام جميعًا، فلم يكن الإسلام بعدهم في حاجة إلى الوسيلة التي استعملت معهم، بل يبقى ما جاء به من الحرية الدينية إلى ما شاء الله تعالى.



حكم المرتد في الشريعة الإسلامية

للشيخ عيسى منون

خطر مخالفة الإجماع على الدين

مكث الشيخ عيسى منون زمنًا طويلاً بعد ظهور كتابي «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾»، ثم عقَّب على مسألة المرتد فيه بمقال نشره في جزء شعبان من سنة ١٣٧٥هـ تحت هذا العنوان «حكم المرتد في الشريعة الإسلامية»، وهذا مقاله:

كنت كتبت مقالاً بعنوان «متى يجوز الاجتهاد ومتى لا يجوز؟» بمناسبة ما نشره الشيخ عبد الحميد بخيت في إباحة الفطر وشروطه، وقد نشر هذا المقال في مجلة الأزهر[1] وجريدة الجمهورية، ثم اطلعت على كُتَيِّب مطبوع بعنوان «اجتهاد جديد» للشيخ عبد المتعال الصعيدي الأستاذ في كلية اللغة العربية، وقد ذكر فيه مقالي المشار إليه، وعقب عليه بأمور خمسة، مهد لها بتمهيد رماني فيه وأمثالي

(١) شوال، سنة ١٣٧٤، ص١١٤٣.

من غالب علماء الأزهر بالجمود وأننا سبب ضعف المسلمين، وقال: إن خطأ الشيخ بخيت يهون في جانب خطئهم وجمودهم.

ولما كان مسلكه في هذا التعقيب لا يجوز غض النظر عنه رأيت من الواجب عليَّ تنبيه المسلمين إلى ما فيه من الخطورة على أحكام الشريعة، فإنه لو اتخذ هذا المسلك في أي حكم شرعي متفق عليه بين المسلمين لأمكن إنكاره والقول بخلافه، ذلك أنه لم يبال بإجماع الأئمة، ولم يراع ما تقرر في العلوم الشرعية والعربية، حتى البديهي منها الذي لا يجهله صبيان المكاتب، وقد تشبث بشبه لا تخلو الأدلة من مثلها.

وإني أبدأ بالتعقيب الثاني لأنه أهمها وأخطرها(١)، قال ما نصه بالحرف:

«وهو ثانيًا يرى أن حكم المرتد القتل؛ لأنه هو المشهور عنده وعند أمثاله من علماء الأزهر، وهو المقروء في الكتب الأزهرية، وهو الذي قال به الأئمة الأربعة، ولا قيمة لقول غيرهم في ذلك عندهم، وإن كان هو المناسب لروح الشريعة الإسلامية، فيجمدون على هذا ولا يرون شيئًا خلافه؛ لأنهم لم يدرسوه في كتبهم، مع أن المرتد فيه أقوال كثيرة منها: أنه يستتاب أبدًا ولا يقتل، وقد استدل من ذهب إليه بما روي عن أنس بن مالك أن أبا موسى الأشعري قتل حُجينة

(١) التعقيب الثاني هو ما يتعلق بالمرتد، وقد أخَّرْته في هذا الكتاب عن موضعه في كتابي: «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾».

الكذاب وأصحابه، قال أنس: «فقدمت على عمر بن الخطاب فقال: ما فعل حجينة وأصحابه؟ قال: فتغافلت عنه ثلاث مرات، فقلت: يا أمير المؤمنين، وهل كان سبيل إلا القتل؟ فقال عمر: لو أتيت بهم لعرضت عليهم الإسلام، فإن تابوا وإلا استودعتهم السجن». وكذلك استدل بما رواه ابن مسعود في الرجل القائل إن رسول الله لم يعدل، ولا أراد وجه الله فيما عمل. فإن هذا كفر ورِدَّة، ومع هذا لم يمكن من أراد قتله من أصحابه من قتله، وقد رُوِيَت أخبار في مثل هذا من الكفر والردة، ولم يرد في شيء منها أن من ارتَدَّ تاب من ردته، ولا أنه قتل، ولا أنه سجن، ولا أنه استتيب، ولنا أن نأخذ من هذا أنه لا يستتاب أيضًا، وقد ذهب الحنفية إلى أن المرأة المرتدة لا تقتل، واستدلوا بما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن قتل النساء لما رأى امرأة مقتولة، وقال: «ما كانت هذه لتقاتل»، ويمكننا أن نأخذ من هذا أن من ورد في الأحاديث قتله من المرتدين كان مقاتلاً، فيكون قتله لأنه مقاتل، لا لأنه مرتد، ويمكن أيضًا حمل ما ورد من قتل المرتد على من يرتد من العرب؛ لأنهم خاصة لا يقبل منهم إلا الإسلام، وكان هذا لسبب سياسي لا لسبب ديني؛ لأنه أريد جعل جزيرة العرب وطنًا خاصًّا للمسلمين، حتى يقضى على كل أسباب الفتن فيها، وتكون ملجأ للمسلمين إذا أصيبوا في غيرها.

ولا شك أن عدم قتل المرتد هو المناسب لما جاء به الإسلام من الحرية الدينية؛ لأن الدعوة فيه إنما تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، لا بقتال أو غيره من وسائل الإكراه، وقد نفى القرآن الإكراه في الدين نفيًا صريحًا بقوله في الآية ٢٥٦

من سورة البقرة: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ وقوله في الآية ٢٩ من سورة الكهف: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾، ولكن علماء الأزهر لا يزالون يصرُّون – إلا النادر – على أن هذا منسوخ بآيات القتال، إلخ ما قال مما لا فائدة في نقله.

هذا ما قاله الأستاذ بالحرف، وإني سأذكر ما قيل في شأن المرتد من مواطن الخلاف وموطن الوفاق بين جميع الأئمة، لا الأئمة الأربعة فقط، مقتصرًا في مواطن الخلاف على مجرد الحكاية، من غير تعرض لمدارك الأئمة فيها، وأما موطن الوفاق فسأذكر في شأنه كلام الأئمة في حكاية الإجماع، وأُبَيِّن الشُّبَه التي يشتمّ منها رائحة الخلاف في هذا الحكم المجمع عليه، والتي تشبث بها هذا المجتهد الجديد، ثم أبطلها، ثم أذكر الأدلة الشرعية التي استند إليها جميع الأئمة، مع الإشارة إلى ما حاوله من تحويلها عن مجراها الطبيعي، ثم أذكر الشُّبَه التي تشبث بها، والتي يشتم منها رائحة المعارضة لهذه الأدلة، ثم أكر كرًّا عنيفًا على ما ادعاه من الحكم المخالف للإجماع.

ما قيل في شأن المرتدة

أجمع أئمة المسلمين من صحابة وغيرهم على أن الرجل المرتد عن دين الإسلام يقتل بردته، واختلفوا في المرتدة: فذهب الجمهور إلى أنها تقتل كالمرتد،

وذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري وابن شبرمة وابن علية إلى أنها لا تقتل، وروي ذلك عن ابن عباس.

واختلفوا أيضًا: فقيل يقتل المرتد مطلقًا حالاً من غير استتابة، وقيل لا يقتل مطلقًا إلا بعد استتابة، وقيل إن كان زنديقًا[١] يقتل من غير استتابة، وإن كان غير زنديق لا يقتل إلا بعد الاستتابة.

واختلف القائلون بالاستتابة: فقيل يستتاب مرة، وقيل ثلاث مرات: قيل في مجلس واحد، أو في يوم واحد، أوفي ثلاثة أيام، وعن علي أنه يستتاب إلى شهر، وقيل أكثر، وعن إبراهيم النَّخَعِيّ يستتاب أبدًا. وسنذكر ما فيه:

حكاية الإجماع على قتل الرجل المرتد

أولاً: قال ابن عبد البر «في التمهيد» في الكلام على حديث «من بّدل دينه فاقتلوه»:

«وفقه هذا الحديث أن من ارتد عن دينه حلَّ دمه وضُرِبت عنقه، والأمة مجمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته»، وبعد أن ذكر الخلاف في الاستتابة وفي المرتدة قال: «وروى عثمان بن عفان وسهل بن حنيف وعبد الله بن مسعود وطلحة بن عبيد الله وعائشة وجماعة من الصحابة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا

(١) زنديقًا: الزنديق هو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان. (م).

يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»، فالقتل بالردة على ما ذكرنا لا اختلاف بين المسلمين فيه، ولا اختلفت الرواية والسنة عن النبي ﷺ فيه، وإنما الاختلاف في الاستتابة وفيما ذكر من المرتدة». اهـ.

ثانيًا: قال صاحب المغني من فقهاء الحنابلة: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وخالد وغيرهم، فلم ينكر ذلك، فكان إجماعًا». اهـ.

ثالثًا: قال ابن دقيق العيد في شرح العمدة: «فراق الرجل بالرِّدَّة عن دينه سبب لإباحة دمه بالإجماع، واختلف الفقهاء في المرتدة». اهـ.

هذا بعض ما قيل من حكاية إجماع أئمة المسلمين لا الأئمة الأربعة فقط على وجوب قتل المرتد.

ما يشم منه رائحة الخلاف في قتل المرتد

أولاً: نقل عن إبراهيم النخعي أنه قال: «يستتاب المرتد أبدًا».

فيفهم من ظاهر كلامه أنه يرى أن الرجل المرتد لا يقتل، وقد اغترّ بهذا الظاهر صاحب «المغني» فقال - بعد أن حكى الإجماع كما سبق: «وقال

النخعي: يستتاب أبدًا. وهذا يفضي إلى أنه لا يقتل أبدًا، وهو مخالف للسنة والإجماع». اهـ.

وكذلك اغْتَرَّ به ابن حزم فقال في المُحَلَّى: «وقالت طائفة: يستتاب أبدًا ولا يقتل». ورد عليه بقوله: «ولو صح هذا لبطل الجهاد جملة؛ لأن الدعاء كان يلزم أبدًا مكررًا بلا نهاية، وهذا قول لا يقوله مسلم أصلاً، وليس دعاء المرتد — وهو أحد الكفار - بأوجب[١] من دعاء غيره من الكفار الحربيين، فسقط هذا القول». اهـ.

ويظهر أن المجتهد الجديد اغْتَرَّ بكلام ابن حزم، فحكى ما حكاه من الخلاف، والتحقيق أن هذا الظاهر من كلام النخعي غير مراد؛ لأنه لا معنى للاستتابة الدائمة إذا لم يترتب على عدم الإجابة شيء، فيتعين حمله على أنه يستتاب أبدًا كلما رجع إلى الرِّدَّة، ولذلك قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: «وعن النخعي يستتاب أبدًا. كذا نقل عنه، والتحقيق أنه فيمن تكررت منه الرِّدَّة». اهـ. يعني أنه إذا ارتد يستتاب، فإن لم يتب قُتِل، وإن تاب تُرِك، فإن رجع وارتد ثانيًا يستتاب، فإن لم يتب قُتِل، وإن تاب تُرِك وهكذا، هذا هو المعنى المعقول من كلام النخعي. وقد روى البيهقي في «السنن الكبرى» بسنده هذا لمعنى عن النخعي، أي أنه قال: المرتد يستتاب كلما رجع. والدليل الصحيح

(١) الظاهر - بأقل - أو نحوه.

الواضح على مراد النخعي ما ذكره البخاري في صحيحه تعليقًا بصيغة الجزم فقال: وقال ابن عمرو الزهري وإبراهيم أي النخعي: تقتل المرتدة». اهـ.

فإذا كان النخعي يقول بقتل المرتدة التي فيها خلاف، فهو يقول بقتل. المرتد من باب أولى، على أن الحافظ ابن حجر حينما بَيَّن أئمة الحديث الذين وصلوا هذا التعليق ظهر منه أن بعض الروايات عن النخعي بهذا النص: «إذا ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استتيبا، فإن تابا تُرِكا، وإن أَبَيَا قُتِلا». اهـ.

فلا حاجة بنا إلى القياس الأولوي على المرتدة، فيتعين مما ذكرناه أن النخعي كغيره يقول بوجوب قتل المرتد إن لم يَتُبْ، وأن معنى ما نقل عنه من قوله: يستتاب أبدًا، أنه يستتاب كلما رجع. والله أعلم.

ثانيًا: ما رواه البيهقي في «السنن الكبرى» وابن عبد البر في «التمهيد» وابن حزم في «المحلى» عن أنس بن مالك قال: إن نفرًا من بكر بن وائل ارتدُّوا عن الإسلام يوم تُسْتر[1] ولحقوا بالمشركين، فلما فتحت قتلوا في القتال، فأتيت عمر بفتحها، فقال: «ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ فعرضت في حديثه لأشغله عن ذكرهم، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قلت: قتلوا، فقال: لأن أكون أخذتهم سلمًا أحب إليَّ مما طلعت عليه الشمس من بيضاء أو صفراء. فقلت: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ ارتدوا عن الإسلام

(١) بلد من بلاد الفرس.

ولحقوا بالمشركين، فقال: اعرض عليهم أن يدخلوا في الباب الذي خرجوا منه، فإن فعلوا قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن». اهـ. وهذا لفظ رواية ابن عبد البر، واللفظ الذي أورده المجتهد الجديد لفظ ابن حزم، وظاهر هذه الرواية عن عمر أنه يرى عدم قتل المرتد في الحال، ولكنه لم يبين في هذه الرواية غاية سجنه: هل يسجن مدة معينة فإن لم يَتُبْ بعدها يُقْتَل؟ أو يخرج من السجن من غير قتل؟ أو يسجن مؤبدًا فلا يخرج من السجن إلا إن تاب؟ كلٌّ محتمَل. وقد ورد عن عمر ما يعين مدة سجن المرتد بثلاثة أيام، فإن تاب وإلا قتل. فقد روى مالك في «الموطأ» قال: «قدم على عمر بن الخطاب رجل من قِبَل أبي موسى الأشعري، فسأله عمر عن الناس فأخبره، ثم قال له عمر: هل من مغربة خبر؟ قال: نعم، رجل كفر بعد إسلام، قال: فماذا فعلتم؟ قال: قربناه فضربنا عنقه. قال عمر: هلاَّ حبستموه ثلاثًا وأطعمتموه كل يوم رغيفًا واستتبتموه فلعله يراجع أمر الله؟ اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أَرْضَ إذ بلغني». وفي رواية كما في «التمهيد» لابن عبد البر قال: «قدم وفد أهل البصرة على عمر فأخبروه بفتح تستر، فحمد الله ثم قال: هل حدث لكم حدث؟ قالوا: لا والله يا أمير المؤمنين، إلا رجل ارتد عن دينه فقتلناه. فقال: ويلكم، أن تطينوا عليه بيتًا ثلاثًا، ثم تلقوا إليه رغيفًا. فإن تاب قبلتم منه، وإن أقام كنتم أعذرتم إليه، اللهم إني لم أشهد ولم آمر ولم أَرْضَ إذ بلغني». اهـ. فهذا يدل على أن عمر يرى وجوب الاستتابة وإمهاله ثلاثة أيام مع سجنه فيها، فإن تاب وإلا قُتِل، فتحمل الرواية المطلقة على

ذلك، وقد استدل ابن القصار - كما في فتح الباري - بهذا الأثر عن عمر لما قاله الجمهور من وجوب الاستتابة ثلاثة أيام، وادعى أن عمر قاله بمحضر الصحابة ولم ينكر عليه، فكان إجماعًا. اهـ.

هذا ما يمكن أن يتخيل فيه وجود خلاف بين المسلمين في وجوب قتل المرتد، وقد تشبث به حضرة المجتهد الجديد، ففهم منه الخلاف تبعًا لابن حزم الذي اغتر بما نقل عن النخعي، وكان الواجب استيفاء البحث ليوفق بينه وبين من نقل الإجماع.

الأدلة الشرعية التي تعتبر سندًا للإجماع

أولاً: قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، أخرجه البخاري وأصحاب السنن، وكلهم أخرجوه في ضمن قصة إحراق عليٍّ لبعض الزنادقة، إلا ابن ماجة، فاقتصر على هذا اللفظ.

ثانيًا: قوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أوزنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»، أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بألفاظ متقاربة، وقال ابن عبد البر في «التمهيد» - كما تقدم: «ورواه عثمان ابن عفان وسهل بن حنيف وعبد الله بن مسعود وطلحة بن عبيد الله وعائشة وجماعة من الصحابة».

ثالثًا: ما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى الأشعري إلى اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه ألقى إليه وسادة قال: انزل. فإذا رجل مُوَثَّق عنده، قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًا فأسلم ثم تَهَوَّد. قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله. فأمر به فقُتِل. وفي رواية زيادة بعد قوله: «قضاء الله ورسوله» هي قوله: «إن من رجع عن دينه أو قال: بدل دينه فاقتلوه».

هذه بعض الأدلة الشرعية التي تعتبر سندًا للإجماع، ومن المعلوم أن الصحابة عملوا بمقتضى هذه الأدلة، فإن أبا بكر رضي الله عنه حارب أهل الرِّدَّة باتفاق الصحابة، وذلك معروف ومشهور، وأخرج ابن عبد البر في «التمهيد»: أن عليًا أتى بالمستورد العِجْلي وقد ارتد عن دين الإسلام، فاستتابه فأَبَى فقتله، وأخرج أيضًا أن عليًا أخذ رجلاً من بكر بن وائل تنصَّر بعد الإسلام، فعرض عليه الإسلام شهرًا فأَبَى فأمر بقتله.

ثم إن هذه الأحاديث الدالة على وجوب قتل المرتد وآثار الصحابة التي تفيد العمل بمقتضاها ليس فيها ما يُشتمّ منه رائحة حملها على المرتد المقاتل، ولا على المرتد من العرب الذين لا يقبل منهم إلا الإسلام، كما يقول حضرة المجتهد الجديد، ومن الواضح أن المقاتلين سواء كانوا مرتدين أو كفارًا أصليين أو مسلمين بغاة يجب قتالهم على الوجه المقرر في الشريعة، وهذا حكم آخر بأدلة أخرى غير هذه الأدلة التي وردت فيمن بدل دينه وكفر بعد إيمانه، ولو كان فردًا

واحدًا لم يقاتل، والمرتد الذي نفذ فيه القتل أبو موسى الأشعري كطلب معاذ كان أصله يهوديًا فأسلم ثم ارتد، فلم يكن من العرب الذين لا يقبل منهم إلا الإسلام.

ما يتخيل فيه المعارضة لهذه الأدلة

أولاً: ما أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «لما قسم النبي ﷺ قسمة حُنَيْن قال رجل من الأنصار: ما أراد بها وجه الله. فأتيت النبي ﷺ فأخبرته، فتغير وجهه فقال: رحم الله موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا.

ثانيًا: ما أخرجه البخاري وغيره عن أبي سعيد الخدري أنه قال: «بينا النبي ﷺ بقسم جاء عبد الله بن ذي الخُوَيصرة التميمي فقال: اعدل يا رسول الله. فقال: ويحك، ومن يعدل إذا لم أعدل؟ قال عمر بن الخطاب: ائذن لي فأضرب عنقه. فقال: دَعْه فإن له أصحابًا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم يمرقون من الدين[١] كما يمرق السهم من الرَّمِية»[٢].

وجه المعارضة أن الذي صدر من هذين الرجلين في حق الرسول ﷺ يعتبر كفرًا وَرِدَّة، ومع ذلك لم يأمر الرسول ﷺ بقتلهما ولا باستتابتهما، ومنع عمر من قتل الثاني. فدل ذلك على أن المرتد لا يُقْتَل، بل ولا يستتاب كما رآه حضرة المجتهد

(١) يمرقون من الدين: يخرجون منه بضلالة أو ببدعة. (م).
(٢) يمرق السهم من الرميَّة: يخترقها ويخرج منها بسرعة من غير مدخله. (م).

الجديد. والجواب عن ذلك: أما عن الرجل الأول فإنه كان من المنافقين، واسمه معتب بن قُشير من بني عمرو بن عوف، ومن المعلوم أن الرسول ﷺ كان في بدء الإسلام يتغاضى عن المنافقين وعما يحصل منهم من إيذاء، حتى لا يعرف عنه أنه يقتل أصحابه، فتنفر الناس عن الدخول في الإسلام، وكان يرجو أن يهديهم الله إلى الايمان كغيرهم ويعاملهم معاملة المؤمنين، ويصلي على من مات منهم، ولما استقر الإسلام وظهر، أَمَرَه الله بجهادهم كمظهري الكفر، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة/ ٧٣]، ونهاه عن الصلاة عليهم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓ﴾ [التوبة/ ٨٤].

هذا، واعلم أن ابن حزم في «المحلى» ذكر المنافقين وما كان يحصل منهم في حق الرسول ﷺ على أنه شبهة لمن يقول بعدم قتل المرتد، وأطال الكلام في ذلك، وخلاصة ما أجاب به أن المنافقين أقسام: منهم من لم يكن يعرف الرسول عينه، ومنهم من كان يعرفه ولكنه تاب، وأما من كان يعرفه وظهر منه كفر ولم يقتله فلأن ذلك كان قبل تشريع قتل المرتد.

وقد علمت أن مأخذ ابن حزم في حكاية هذا القول هو ما نقل عن النخعي، وسبق تحقيق القول فيه، وصاحبنا المجتهد الجديد تبع ابن حزم في حكاية هذا القول والشبه التي أوردها، ولم يتبعه في رأيه فيها، بل زاد عليه القول بعدم استتابة المرتد أيضًا، مع أن ابن حزم حكى الإجماع على ذلك، وعبارته: «والأمة

مجمعة على إكراه المرتد عن دينه، فمن قائل يكره ولا يقتل، ومن قائل يكره ويقتل». اهـ.

وأما عن الرجل الثاني فإن الرسول ﷺ أخبر عنه بأنه رأس الخوارج، وذكر صفاتهم وأحوالهم ومآلهم وأمر بقتلهم وقتالهم، ووقع كما أخبره، وذلك من دلائل نبوته.

إلا أن صدور هذا الكلام من هذا الرجل رئيسهم كان قبل أن يستقر الإسلام، فكان الحال داعيًا للتآلف، لئلا ينفر الناس من الإسلام، وقد ورد في بعض طرق هذا الحديث أنه حينما أراد عمر قتله ومنعه الرسول ﷺ قال – عليه الصلاة والسلام: «ولا أريد أن يسمع المشركون أني أقتل أصحابي»، وفي رواية «مَعَاذَ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي»؛ ولذلك ذكر البخاري هذا الحديث تحت ترجمة «باب ترك قتال الخوارج للتألف ولئلا ينفر الناس عنه».

وقد صح عن أبي سعيد الخدري راوي هذا الحديث أن النبي ﷺ بعد أن استقر الإسلام بعث إلى هذا الرجل علي بن أبي طالب ليقتله فلم يجده. والله أعلم.

تفنيد الأدلة التي تخيلها من بنات فكره على ما ادعاه من مخالفة الإجماع

أما قوله: ولا شك أن عدم قتل المرتد هو المناسب لما جاء به الإسلام من الحرية الدينية فغير صحيح على إطلاقه، لا بالنسبة للمسلمين، ولا بالنسبة للكفار،

أما المسلمون فقد تقرر في الشريعة عقوبات رادعة في الدنيا من حدود وتعازير لكل من تعدَّى منهم حدود الله، فتارك الصلاة يعاقب بالقتل أو الحبس، ومانع الزكاة تؤخذ منه قهرًا، فإن كان له مَنعة وقاتَلَ يقاتَل، وهكذا فأين الحرية الدينية؟

وأما الكفار فإن كانوا من أهل الكتاب وأمثالهم فالمطلوب منهم إما الإسلام وإما دفع الجزية، احترامًا لأصل دينهم، وإن كانوا من غيرهم فالمطلوب منهم الإسلام فقط، فأين الحرية الدينية المطلقة لهم؟

وأما قوله: لأن الدعوة إليه إنما تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، فهذا صحيح على الجملة، لكن إن لم تفد الحكمة والموعظة الحسنة وعاند الكافر، ولم يسلم ولم يدفع الجزية، إن كان من أهل الكتاب، أو وقف في سبيل الدعوة على الرأي الحديث، فماذا يكون الحال؟ أيترك حرًّا ولا يقاتل أم يقاتل؟

وأما قوله: إن القرآن نفى الإكراه في الدين نفيًا صريحًا واستدلاله بالآيتين، فهذا من عجائب الأفكار، وغرائب الأفهام، أما الآية الأولى فكلام الأئمة فيها مشهور؛ فمنهم من قال: إن معناها لا إكراه من الله تعالى في الدين ولا إلجاء ولا قسر بعد أن تبين الرشد من الغي، وإنما جعل الأمر موكولاً إلى اختيارهم أحد النجدين: طريق الهدى والرشاد، وطريق الغي والضلال؛ ليتحقق الابتلاء والامتحان في دار الدنيا، ثم هو سبحانه وتعالى يجازي كلاً حسبما فعل باختياره، وربما يتوهم أن هذا المعنى إنما يتمشى على مذهب المعتزلة الذين يقولون بخلق العبد أفعاله

الاختيارية، وليس بصحيح، بل يجري على مذهب أهل السنة أيضًا، لأنهم يقولون: إن للعبد كسبًا واختيارًا هو مناط التكليف(١)، ومنهم من قال: إنه خبر بمعنى النهي، والمعنى لا تُكْرِهوا أحدًا على الإيمان، وهي خاصةٌ بأهل الكتاب، فإنهم مخيرون بين الإسلام ودفع الجزية، وسبب نزولها يؤيد هذا الرأي، وهناك أقوال أخرى، وكلها لا تَمُتُّ إلى المرتد بنسب ولا سبب.

وأما الآية الثانية فالجواب عنها هو مجرد تلاوتها بتمامها، قال الله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ [الكهف / ٢٩].

ولا شك أن العامي الذي يسمع تلاوتها كل حين من قارئ سورة الكهف يفهم منها أن الغرض التهديد من الله تعالى للكافرين، ولا يخطر في باله أن المعنى على الإباحة والتخيير، إذ لا معنى للوعيد الشديد حينئذ.

وقد رأيت كتابًا صغيرًا يدرس لتلاميذ المدارس الأولية أو الإعدادية فيه التمثيل للأمر الوارد للتهديد بهذه الآية، فكيف يغيب عن أستاذ في كلية اللغة العربية، ما لم يجهله صبيان المكاتب؟ فإذا كان هذا مبلغ إدراكه في اللغة العربية فكيف يصح أن يؤتمن على تدريسها؟ هدانا الله وإياه سواء السبيل.

(١) مناط التكليف: عِلّته. (م).

تعقيب ثانٍ على الشيخ عيسى منون

طرق الجامدين في النقد

أشكر أولاً للشيخ عيسى منون أنه لم يلجأ في الرد على تعقيبي الأول عليه إلى ما اعتيد بيننا من محاولة كسب الانتصار في الجدال العلمي بكتابة العرائض فيمن يراد الانتصار عليه إلى أولي الأمر، فيُتَّهَم فيها بالحق أو بالباطل بأنه أحلَّ حرامًا أو حرَّم حلالاً أو أنكر أمرًا معلومًا من الدين بالضرورة، ثم يطلب فيها تأليف لجنة للتحقيق معه فيما اتهم به وعقابه عليه، وهنا ينقلب الأمر فيما بين المختلفين في الرأي من جدل علمي يتكافآن فيه، ويقف كل منهما بمفرده إزاء الآخر، يحاول أن يؤيد رأيه بوسائل الإقناع والاقتناع، إلى موقف اتهام يقف أحدهما فيه بمفرده موقف المتهم، ويجد نفسه أمام جمع قد تألَّب[1] عليه، ونقل الخلاف في الرأي إلى فتنة عمياء لا يعرف فيها حق من باطل، ولا يراد فيها الانتصار على الرأي المخالف بوسائل الإقناع والاقتناع، وإنما يراد فيها الانتصار بقوة الجماعة، وضعف موقف المتهم الذي أوقفوه موقف الاتهام، وأرهبوه باجتماعهم عليه، حتى إنه

---

(١) تألب: تجمع، تضافر. (م).

غالبًا ما يؤثر السلامة من اتهامهم، فيرجع عن رأيه المخالف لهم، ويقر لهم بأنه أخطأ فيما رآه، ويحاول صرفه عما أثارهم عليه بتكلف تأويل فيه، أو نحو هذا مما يجعله ينجو مما يريدونه له من العقاب، ويسكن الفتنة التي أثاروها عليه، وكم من حق ضاع بهذه الفتن العمياء، وكم من باطل ظهر بها على الحق، ولم يكن لهذا من نتيجة إلا أن ساد الجمود بيننا على التجديد، إيثارًا للسلامة من هذه الفتن، وخوفًا من الشغب الذي يثار بيننا كلما ظهر واحد منا بجديد، أو خرج برأي من الآراء على المألوف، وإنا لنجني الآن من آثار هذا الجمود ما نجني، وإنه ليوشك أن يقضي علينا القضاء الأخير، ومع هذا لا نتنبه لخطره علينا وعلى الدين، بل نرى أنه هو السبيل لحفظ الدين، وأن فتح باب التجديد والاجتهاد فيه القضاء عليه؛ لأن الأئمة السابقين قد وصلوا باجتهادهم إلى كل شيء فيه، فليس وراء اجتهادهم إلا الهدم؛ لأنه لا يكون إلا بمخالفة ما أجمعوا عليه، وإجماعهم هو الدين الذي لا يتغير ولا يتبدل، ولا يمكن فتح الباب فيه لمجتهد أو مجدد.

ما فعلوه في فكرة الحدود الإسلامية

وقد أبديت مرة فكرة في الحدود الإسلامية على صفحات مجلة السياسة الأسبوعية، لم أُلْغِ فيه قطع اليد في حد السرقة كما ألغاه بعضهم بتأويله بمنعه منها، كما قال النبي ﷺ في بعض الشعراء: «اقطعوا عني لسانه» يريد منعه من المضي فيما قاله بإعطائه ما يرضيه، وهو تأويل بعيد كل البعد؛ لأن قطع اليد في

السرقة قد حصل من النبي ﷺ ومن خلفائه بعده، فبينوه بفعلهم على حقيقته، ولم يتركوا مجالاً لتأويله بذلك التأويل البعيد.

وإنما كانت فكرتي ترمي إلى إضافة عقوبة في السرقة إلى قطع اليد فيها، يلجأ إليها في بعض حالات السرقة، وفيما يقتضي التخفيف فيها من ظروف الزمان والمكان، وقد فتحت باب الجدال في هذه الفكرة ليظهر الحق فيها للناس، وكنت واثقًا من نفسي في القدرة على تأييدها، فإذا بي أمام فتنة عمياء لا نريد جدالاً فيها، وإذا بي أمام من يتهمني بأنني أَبَحْت السرقة والزنا وشرب الخمر، وسأبيح في المستقبل ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج، مع أني أردت بفكرتي في الحدود الإسلامية وجه الله تعالى، ودفع ما يوجه إليها من طعون لا تزال توجه إليها، ولا يرى الجمود محاولة دفعها بوسيلة من الوسائل، ومع أني لو مُكِّنْتُ من تأييد فكرتي لذلَّلْت بها أكبر عقبة تعترض العمل بالشريعة الإسلامية في عصرنا، وسهلت السبيل للعمل بها في هذا العصر، ولكن هذه الفتنة قطعت عليَّ الطريق؛ لأنها لم ترد أن تفهم مني هذه الفكرة على حقيقتها، وكان الجمود لا يزال قوي الدعائم، وكانت الرجعية السياسية ترى أنه هو المعقل الذي يحميها، فكانت تأخذ بناصره، وتحطم كل من يثور عليه ولو كان الحق معه.

وكان هذا في أوائل عودة الشيخ محمد مصطفى المراغي لمنصب شيخ الأزهر، وكان – رحمه الله – يؤيد حرية الفكر، ويكره الجمود وأصحابه، فلما رأى الفتنة قد اشتدت، وأن شيخًا كبيرًا توفي إلى رحمة الله قد تولى أمر الثائرين عليَّ،

وكان شيخًا لكلية أصول الدين، وله مكانته بين علماء الأزهر، حتى إنه كان ينافس الشيخ المراغي في منصبه، وكانت الرجعية السياسية تؤيده وتريد أن يحل في هذا المنصب محل الشيخ المراغي، وبهذا انقلب الأمر في فكرتي إلى صراع دخلت فيه عوامل لا تمتُّ إليه بسبب، فاتصل بي إخوان لي من أنصار الشيخ المراغي، وأرادوا أن يفوِّتوا على أصحاب هذه الفتنة ما لهم من أغراض، فسلكنا طريقًا فوَّت عليهم أغراضهم، ومع هذا نالني عقاب أريد به فيما نُقِل إلي تسكين هذه الفتنة، وكان عقابًا دون ما أراده أصحابها بكثير، ولكن آثاره لا تزال قائمة بي، وإن كان الشيخ المراغي قد خفف كثيرًا منها بإعادتي بعد مدة قضيتها في الأقسام العامة إلى كلية اللغة العربية، وقد قدَّرت له ما فعله معي أولاً وأخيرًا، وإن كان دون ما كنت أنتظره منه؛ لأنه على كل حال لم يمكِّن خصوم فكرتي مما كانوا يريدون من تحطيمي، ولأني كنت أنظر إلى اتفاقي وإياه في دعوة الإصلاح، ولا أطمع منه بعد هذا في أمر من أمور الدنيا.

فضاعت فكرتي بهذه الفتنة العمياء، وكان مما أدهشني أن تَبَنَّى فكرتي في مجلة السياسة الأسبوعية التي نشرتها شخص مجهول لم يذكر إلا أنه جامعي، فكتب في تأييدها مقالات بهذه المجلة، ومع هذا لم يتحرك أحد من الأزهريين للرد عليه، ولم تقم فتنة عمياء على المجلة التي نشرتها له، وقد نبههم أحد قرائها إليها فلم يتحركوا أيضًا للرد عليها، ثم أخذتها بنفسي إلى من أوصلها إلى الشيخ المراغي - رحمه الله؛ ليعرف أن الفكرة لم تكن لعبة أطفال، وأن الله قد هيأ لها

من تبنَّاها ليظهر أمر خصومها على حقيقته، ويعرف الناس أنهم ليسوا طلاب حق في الدين، وإنما هم قُطَّاع طريق في سبيل الحقيقة، يمنعون طلابها من الوصول إليها بالفتنة العمياء، وبما يعتمدون عليه من قوة جماعتهم، لا بالإقناع والاقتناع.

وإذا كنت أشكر للشيخ عيسى منون عدوله عن هذا الطريق إلى طريق الإقناع والاقتناع – وإن كان رده عليَّ لا يخلو من تحريض آثم على فتنة يقوم بها غيره كما بينته فيما سبق – فإني آخذ عليه مع هذا التحريض أنه خرج في رده عليَّ من دائرة النقد إلى دائرة الشتم، وليس هذا في شيء من الجدال العلمي الذي يقصد منه الوصول إلى الحقيقة، لا الوصول إلى شتم المخالف له بأنه أقل فهمًا من العوام ومن صبيان المكاتب، والتحريض عليه بأنه لا يصح أن يؤتمن على تدريس اللغة العربية التي اؤتمن على تدريسها في كليته، فما كان أغناه عن هذا الشتم والتحريض؛ لأنه أضعف كثيرًا من رده عليَّ؛ إذ لم يسمع أحد لتحريضه، ولم يصدقه أحد في أني أقل فهمًا من العوام ومن صبيان المكاتب، وإذا كانت مجلة الأزهر قد امتنعت من نشر ردي عليه، وكان لهذا شيء من الألم في نفسي، فقد خفف منه أنها فيما قاله لي أخيرًا رئيس تحريرها لا نريد أن يقوم جدال في هذا الموضوع لا تتسع له صفحاتها، فقطعت على الشيخ عيسى منون ما كان يريده من مواصلة الكتابة فيه، كما بينه في مقاله الذي نشرته له، ولعلها أدركت أنه لم يحسن فيما وَجَّهَه إليَّ من شتم، وأنها بعد أن امتنعت من نشر ردي عليه لا يصح أن تمضي في نشر رده علي، وفي هذا شيء من الإرضاء لي، ولكن الإنصاف كان

يقضي بنشر ردي عليه، ومواصلة البحث في ذلك الخلاف بيني وبينه حتى تظهر الحقيقة فيه.

تهمة الجمود من النقد المباح

وكان على الشيخ عيسى منون أن يعرف أني لم أخرج عن حدود النقد المباح حين وصفته هو وأمثاله بالجمود، وأن الجمود لا معنى له إلا إيثار التقليد على الاجتهاد والتجديد، وهم لا يرون شيئًا في إيثارهم هذا التقليد، فليس وصفهم به إلا بيانًا لحقيقة أمرهم، وليس في بيان الحقيقة شيء من الشتم، ولا خروج عن حد النقد.

وكذلك الأمر فيما ذكرته من أن مصيبة المسلمين اليوم في جمود هؤلاء الجامدين، لا في خطأ الشيخ عبد الحميد بخيت وأمثاله فيما يحاولونه من تجديد، وإن كان رأيي قد تغير الآن في هذا الشيخ؛ لأنه قد مضى في مجازفاته في الرأي من غير استناد على دليل صحيح، وهذا أشد ضررًا من الجمود على التقليد.

فالحقيقة أن الجمود هو الذي أصاب المسلمين اليوم بما أصيبوا به، وهو الذي وقف حجر عثرة في سبيل نهوضهم، وهو الذي حال دون تقدمهم لا في الدين وحده، بل في الدنيا أيضًا، ولست أول من نسب هذا إلى الجمود، بل سبقني إلى هذا عشرات من المخلصين للإسلام، ممن شعر بحاجة المسلمين إلى

الإصلاح والتجديد، وفي مقدمتهم المصلحان العظيمان: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده - رحمهما الله تعالى.

جمود الألوسي في اختراع الطيارات

ولعل أول من حال بالجمود بين المسلمين والنهوض الدنيوي في عصرنا الحديث العلاَّمة الألوسي المفسِّر، وهذا حينما وضع خطأً أول عقبة في سبيل أخذ المسلمين بآثار العلم الحديث، وكان قد بلغه أن أهل لندن - قاعدة بلاد الإنجليز- يحاولون صنع سفينة هوائية- طيارة- تطير في الهواء بقوة البخار، بعد أن نجحوا في صنع السفن التي تسير بهذه القوة في البحار، فحكم في تفسير قوله تعالى في الآية ٨١ من سورة الأنبياء: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِى بِأَمْرِهِۦٓ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا﴾ بأن ما يحاوله أهل لندن من صنع هذه السفينة غير ممكن؛ لأنه ينافي هذه المعجزة لسليمان عليه السلام، ووضع بهذا أول مخالفة خاطئة بين الدين والعلم، وجنى على المسلمين حين أبقاهم يغطُّون[1] في نومهم، ويغفلون عمَّا يفعله العلم الحديث في نهضة أوربا، ولا يتدبرون في عاقبة أمرهم عند تخلفهم عن هذه النهضة.

ولو صح أن ما كان يحاوله أهل لندن من صنع سفينة هوائية تطير في السماء يخالف ما ورد في تلك الآية من جعل تسخير الريح معجزة لسليمان عليه السلام،

(١) يغطُّون: يرددون النَّفس مع إصدار صوت مسموع، والمقصود: جعلهم في غيبوبة عما يدور حولهم. (م).

لكان الأَوْلى مما سلكه الألوسي المفسر من الحكم بأن هذه المحاولة غير ممكنة - وقد أمكنت وبلغت الغاية في الإمكان - أن نرجع إلى الأصل الذي ذهب إليه الأشعرية - والألوسي المفسر منهم — وهو أنه إذا تعارض دليل العقل ودليل النقل وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، فلا نحمل تسخير الريح لسليمان عليه السلام على ما نقل من البساط الذي كان يطير به فيه؛ لأنه يمكن حمله مثلاً على تسخيره لسفنه الشراعية التي كانت تجوب البحار، وتنقل من الأرض المقدسة إلى بلاد العالم القديم ثم تعود إليها، على أن الحقيقة أنه لا تعارض بين حمل الآية على تسخير البساط لسليمان عليه السلام وبين محاولة أهل لندن صنع سفينة هوائية؛ لأن البساط كان يطير بسليمان عليه السلام بقدرة الله تعالى من غير استعانة عليه بسبب من الأسباب، أما السفينة الهوائية فإنها تطير بأسباب من صنع الإنسان، فلا يكون فيها شيء من الإعجاز كما في تسخير الريح بقدرة الله تعالى لبساط سليمان عليه السلام.

ولا شك أن الشيخ عيسى منون ممن يجاري الألوسي المفسر في ذلك الجمود، وممن لا يرتاح لسماع كلمتي الاجتهاد والتجديد، فإذا قلت إنه من العلماء الجامدين فمعناه أن يرتاح إلى الجمود كل الارتياح، ولا يرتاح لشيء من الاجتهاد والتجديد، ولا أكون قد جاوزت الحقيقة في وصفه بذلك، ولا أكون قد خرجت من دائرة النقد المباح بخلاف ما وصفني به من أني أقلّ فهمًا من العوام وصبيان المكاتب، فإنه شتم صريح وليس في شيء من الحقيقة، ولو تأمل قليلاً في

أمري وأمره لعرف أنه جاوز الحقيقة فيه، وفي الإجمال ما يغني عن التفصيل، وفي الإشارة ما يغني عن العبارة، فليس لي إلا أن أقتصر على بيان خطئه فيما بني عليه ذلك الشتم، لينهار أمامه من أساسه، ويعلم أيّنا أجدر به.

الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾

ذكر الشيخ عيسى منون في الرد عليَّ أني جهلت ما يعرفه العوامّ وصبيان المكاتب من أن الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف/ ٢٩] للتهديد لا للإباحة والتخيير، وهو مخطئ في هذا من وجوه:

الفرق بين التخيير في الآية وكون الأمر فيها للإباحة

أولها: أني لم أذكر أن الأمر في قوله: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ للإباحة والتخيير، وإنما سُقْتُ فيما سبق آية سورة البقرة وآية سورة الكهف للدلالة على أنه لا إكراه في الإسلام على الدين بعقاب دنيوي من قتل أو نحوه، وهذا لا يمنع أن يكون الأمر في قوله: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ للتهديد بعقاب أخروي لا دنيوي، وهو العقاب الذي ذكرته الآية الثانية بعد ذلك الأمر، فقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَاۚ﴾ [الكهف/ ٢٩] الآية، فهو عقاب أخروي لا دنيوي؛ لأن المراد بالنار في الآية نار الآخرة، ولا شك أن هذا لا ينافي استدلالي بالآية على أنه لا إكراه في الإسلام على الدين؛ لأنه لم يهدد

فيها بعقاب دنيوي، وإنما هدد بعقاب أخروي، والعقاب الأخروي لا يقتضي الإكراه على الدين؛ لأنا نخالفه في الدنيا باختيارنا ونحن نؤمن به، فما ظنك بمن لا يؤمن بأن عليه عقابًا في الآخرة إذا لم يسلم، بل قد يؤمن بعكس ذلك إذا كان يعتقد أن نجاته من العقاب الأخروي ببقائه على دينه، وأنه إذا أسلم لا ينجو من هذا العقاب، ولهذا قال القرطبي في تفسير الآية: «فإن شئتم فآمنوا وإن شئتم فاكفروا»، وليس هذا بترخيص وتخيير بين الإيمان والكفر، وإنما هو وعيد وتهديد؛ أي إن كفرتم فقد أُعِدَّ لكم النار، وإن آمنتم فلكم الجنة. فالوعيد والتهديد فيه بعقاب الآخرة.

الفرق بين عدم الإكراه على الإسلام وإباحة الكفر

وثانيها: أنه يوهم بذلك أني أريد بعدم الإكراه على الإسلام إباحة الكفر؛ لأن عدم الإكراه على الإسلام معناه التخيير بينه وبين الكفر، وبهذا يكون الكفر عندي مباحًا، ويكون الأمر به في الآية للإباحة، وهذه غفلة من عضو جماعة كبار العلماء وشيخ كلية الشريعة سابقًا عن معنى الإباحة شرعًا؛ لأن المباح شرعًا ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه في الآخرة، فلا علاقة للإباحة الشرعية بالعقاب الدنيوي إثباتًا ونفيًا، وعدم الإكراه على الإسلام معناه نفي الإكراه عليه بعقاب دنيوي من قتل أو نحوه، وكم من أمور محرمة لم يفرض الشارع عليها عقابًا في الدنيا، فالكتابي مثلاً إذا لم

يسلم يكون آثمًا، ومع هذا لا عقاب عليه في الدنيا من قتل أو نحوه؛ لأنه يخير اتفاقًا بين الإسلام ودفع الجزية، وليس معنى تخييره بينهما إباحة ترك الإسلام له؛ لأنه تخيير بمعنى عدم إكراهه على الإسلام بعقاب دنيوي، وهذا غير الإباحة شرعًا كما سبق.

حمل الأشاعرة الأمر في الآية على التهديد دون غيرهم

وثالثها: أن كون الأمر للتهديد في قوله تعالى في آية سورة الكهف: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ ليس من البداهة كما يرى الشيخ عيسى منون، حتى يرتب عليه أنه خَفِيَ عليَّ منه ما لم يَخْفَ على العوامّ وصبيان المكاتب، فإني لو ذهبت إلى أن الأمر في هذا ليس للتهديد - مع أني لم أذكر هذا في ردي عليه كما سبق - فإني أكون بهذا موافقًا لما ذهب إليه صاحب الكشاف، وهو شيخ المفسرين باتفاق. فقد ذكر النيسابوري في تفسير هذه الآية أن الكشاف قال: الحق خبر مبتدأ محذوف، والمعنى: جاء الحق وزاحت العلل، فلم يبق إلا اختيار الإيمان أو الكفر، وفيه دليل على أن الإيمان والكفر والطاعة والمعصية كلها مفوَّضة إلى مشيئة العبد واختياره. ثم ذكر أن الأشاعرة هي التي حملته على أمر التهديد. ثم قالت: إن الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون القصد إليه، ثم ذلك القصد لابد أن يقع بالاختيار والقصد، وهكذا فيلزم التسلسل.

وهذه عبارة الكشاف: الحق: خبر مبتدأ محذوف، والمعنى: جاء الحق وزاحت العلل، فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك، وجيء بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مُكِّن من اختيار أيهما شاء فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين.

ومن هذا يرى الشيخ عيسى منون أن طائفة الأشعرية هي التي جعلت الأمر في قوله تعالى: ﴿فَلْيَكْفُرْ﴾ للتهديد، وأن المعتزلة - ومنهم صاحب الكشاف - يرون أن الأمر للتخيير، وليس معنى هذا إباحة الكفر شرعًا عندهم، وإنما معناه أنه لا إلجاء من الله على الإيمان والكفر، بل العبد مخير بينهما، إن شاء آمن ففاز بثواب الآخرة، وإن شاء كفر فعوقب على كفره فيها، ولعل الشيخ عيسى منون يرى أيضًا في غير الأشاعرة من صاحب الكشاف وغيره من المعتزلة أنهم خفي عليهم من ذلك ما لا يجهله العوام وصبيان المكاتب، ولعل صاحب الكشاف لو تأخر به الزمن وكان أستاذًا بكلية اللغة العربية لحكم عليه بأنه لا يصح ائتمانه على تدريس اللغة فيها.

وقد ذهب الشهاب إلى أن التخيير مجاز عن عدم المبالاة بإيمان من آمن وكُفْرِ من كَفَرَ، وهو معنى غير التهديد أيضًا.

ترجيح أن الأمر في الآية للتخيير لا للتهديد

ورابعها: أنه لو كان الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ للتهديد – لأنه لا يصح جعله للتخيير بدعوى اقتضائه لإباحة الكفر مع أنه محرم – لكان الأمر في قوله قبله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن﴾ للوجوب؛ لأنه لو كان للتخيير لاقتضى أن يكون الإيمان مباحًا مع أنه واجب، ولكن جعل الأمر في هذا للوجوب ينافيه تعليقه على المشيئة والاختيار؛ لأن المعلق على المشيئة والاختيار لا يكون واجبًا، لأن ما يكون بالمشيئة والاختيار لا يكون فيه تحتيم، وما لا تحتيم فيه لا يكون واجبًا، فالحق أن الأمر في الموضعين للتخيير؛ ليلائم هذا تعليقه فيهما على المشيئة والاختيار، وأنه لا يلزم أن يحمل الأمر الثاني على التهديد؛ لأنه يغني عن حمله عليه ما ورد بعده من التهديد في قوله: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَا﴾[الكهف/ ٢٩]. فإذا أبينا إلا أن يكون فيما قبله تهديد أيضًا، فليكن في صيغة التخيير كلها بين الإيمان والكفر، لا في الأمر بالكفر وحده، كما روي عن علي رضي الله عنه.

والتحقيق أن الأمر في قوله: ﴿فَلۡيُؤۡمِن﴾ و﴿فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ لفظي لا حقيقي؛ لأنه لا معنى لكونه حقيقيًّا مع تعليقه على مشيئة المأمور به كما سبق، وإنما هو على معنى فمن شاء آمن ومن شاء كفر، ولكنه آثر صيغة الأمر للمبالغة في إفادة التخيير، ولأن إيمانه وكفره وإن كانا بمشيئته فهما بتقدير الله تعالى، وما قدَّره الله لابد أن يكون، فهو كالمأمور به في لزوم وقوعه، ويؤيد هذا ما روي عن ابن عباس في

معنى الآية - من شاء الله له الإيمان آمن، ومن شاء له الكُفْر كَفَر - فجعل الجملة إنشائية لفظًا خبرية معنى، وإن كان قد أرجع الضمير في قوله: ﴿فَمَن شَآءَ﴾ لله تعالى وهو خلاف ظاهر الآية، ولعل الشيخ عيسى منون يعترف بعد هذا بأن ما وصلت إليه من ذلك في معنى الآية لا يكون ممن يخفى عليه ما لا يخفى على العوام أو صبيان المكاتب، والحقيقة أن الأمر في الآية ليس من السهولة بحيث تخيل الشيخ عيسى منون، ولهذا كثر فيه اختلاف المفسرين.



الحرية الدينية للكتابي وغيره

دعوى امتياز عصرنا بحرية الاعتقاد

يدعي الناس الآن أن هذا العصر يمتاز على العصور السابقة بحرية الاعتقاد، فقد صارت الحرية الدينية فيه أصلاً مقررًا في دستور كل شعب من شعوبه، بعد أن كان في العصور السابقة محاكم تفتيش تحارب حرية الاعتقاد، وترتكب في هذا من المظالم ما جعلها مثلاً سيئًا بين المحاكم. وقد ألغى العصر الحديث مثل هذا بين الناس على اختلاف أديانهم، ونزع هذه السلطة من رجال الدين في أوربا؛ ليكون الأمر في الدين لله وحده، ولا يكون لأحد سلطة على غيره في أمر دينه؛ لأنه سر مقدَّس بين العبد وربه، والحق كما سيأتي أن الإسلام سبق هذا العصر بتقرير حرية الاعتقاد.

دعوى نسخ آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾[1]

وقد جاء العصر الحديث وجمهور المسلمين يرون خطأً أن الإسلام انتشر بالسيف، وأن الدعوة إليه إذا لم يفد فيها السلم وجب العدول عنه إلى الحرب،

(١) البقرة/ ٢٥٦.

ليكره الناس بالسيف على الدخول فيه، فإذا لم يقبلوا الدخول فيه حلت لنا دماؤهم، وفي هذا يقول القاضي أبو بكر بن العربي في كتابه «أحكام القرآن» عند تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة/ ٢٥٦]: «قيل إنها منسوخة بآية القتال، وهو قول ابن زيد. الثاني: أنها مخصوصة في أهل الكتاب الذين يقرُّون على الجزية، وعلى هذا فكل من رأى قبول الجزية من جنس تحمل الآية عليه. الثالث: أنها نزلت في الأنصار، كانت المرأة منهم إذا لم يعش لها ولد تجعل على نفسها إن عاش أن تهوِّده، ترجو به طول عمره، فلما أجلى الله تعالى بني النَّضِير قالوا: كيف نصنع بأبنائنا؟ فأنزل الله تعالى الآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾. ثم قال: قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ﴾ عموم في نفي إكراه الباطل، فأما الإكراه بالحق فإنه من الدين، وهل نقتل الكافر إلا على الدين، قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة/ ١٩٣]، وبهذا يستدل على ضعف قول من قال إنها منسوخة. ثم قال: فإن قيل فكيف جاز الإكراه بالدين على الحق، والظاهر من حال المكره أنه لا يعتقد ما أظهر؟ الجواب أن الله سبحانه بعث رسوله محمدًا ﷺ يدعو الخلق إليه، ويوضح لهم السبيل، ويبصِّرهم الدليل، ويحتمل الأذية والهوان في طريق الدعوة والتبيين، حتى قامت حجة الله، واصطفى الله أولياءه، وشرح صدورهم لقبول الحق، فالتقت كتيبة الإسلام وائتلفت قلوب أهل الإيمان، ثم نقله من حال الأذية إلى العصمة، ومن الهوان إلى العزة، وجعل له أنصارًا بالقوة، وأمره بالدعاء بالسيف؛ إذ مضى من المدة ما تقوم به الحجة، وكان

من الإنذار ما حصل به الإعذار. ثم ذكر جوابًا ثانيًا وهو أنهم يؤخذون أولاً كرهًا، فإذا ظهر الدين، وحصل في جملة المسلمين، وعمَّت الدعوة في العالمين، حصلت له بثافنتهم[١] وإقامة الطاعة معهم النية، فقوي اعتقاده، وصح في الدين وداده، إن سبق له من الله تعالى التوفيق، وإلا أخذنا بظاهره وحسابه على الله».

وقال أيضًا أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجَصَّاص في تفسير تلك الآية في كتابه «أحكام القرآن»: قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ روي عن الضحَّاك والسدي وسليمان بن موسى أنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة/ ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة/ ٥] وروي عن الحسن وقتادة أنها خاصة في أهل الكتاب الذين يقرُّون على الجزية دون مشركي العرب؛ لأنهم لا يقرون على الجزية، ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف. وقيل إنها نزلت في بعض أبناء الأنصار، كانوا يهودًا فأراد آباؤهم إكراههم على الإسلام، وروي ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جُبَير، وقيل فيه: أي لا تقولوا لمن أسلم بعد حرب إنه أسلم مكرهًا؛ لأنه إذا رضي وصح إسلامه فليس بمكره. قال أبو بكر: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ أمر في صورة الخبر، وجائز أن يكون نزول ذلك قبل الأمر بقتال المشركين، فكان في سائر الكفار، كقوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾ [فصلت/ ٣٤]، وكقوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ

(١) يقال ثافنه: جالسه.

﴿ٱلسَّيِّئَةَ﴾ [المؤمنون/ ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا﴾ [الفرقان/ ٦٣]، فكان القتال محظورًا في أول الإسلام، إلى أن قامت عليهم الحجة بصحة نبوة النبي ﷺ، فلما عاندوه بعد البيان أمر المسلمون بقتالهم، فنسخ ذلك عن مشركي العرب بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة/ ٥] وسائر الآي الموجبة لقتال أهل الشرك، وبقي حكمه على أهل الكتاب إذا أذعنوا[1] بأداء الجزية ودخلوا في حكم أهل الإسلام وفي ذمتهم، ويدل على ذلك أن النبي ﷺ لم يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف. ثم قال: فإن قال قائل: فمشركو العرب الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم وألا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف قد كانوا مكرَهين على الدين، ومعلوم أن من دخل في الدين مكرهًا فليس بمسلم، فما وجه إكراههم عليه؟ قيل له: إنما أكرهوا على إظهار الإسلام لا على اعتقاده؛ لأن الاعتقاد لا يصح منا الإكراه عليه، ولذلك قال النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»، فأخبر ﷺ أن القتال إنما كان على إظهار الإسلام، وأما الاعتقادات فكانت موكولة إلى الله تعالى، ولم يقتصر النبي ﷺ على القتال دون أن أقام عليهم الحجة والبرهان في صحة نبوَّته، فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد وإظهار الإسلام معًا؛ لأن تلك الدلائل من حيث ألزمتهم اعتقاد الإسلام فقد اقتضت منهم إظهاره، والقتال لإظهار الإسلام، وكان في ذلك أعظم المصالح،

(١) أذعنوا: خضعوا، ذلُّوا، أسرعوا في الطاعة. (م).

منها: أنه إذا أظهر الإسلام وإن كان غير معتقد له فإن مجالسته للمسلمين وسماعه القرآن ومشاهدته لدلائل الرسول ﷺ مع ترادفها عليه تدعوه إلى الإسلام، وتوضح عنده فساد اعتقاده. ومنها أن يعلم الله أن في نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد، فلم يجز أن يقتلوا مع العلم بأنه سيكون في أولادهم من يعتقد الإيمان.

وكذلك ذهب هذا المذهب في تفسير الآية غير ابن العربي والجصاص من المتقدمين، فترادفوا على جواز الإكراه على الإسلام بل على وجوبه، وأبطلوا عمل الآيات الداعية إلى أخذ الناس إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالجدال بالتي هي أحسن، وبدفع السيئة بالحسنة، وهي من المكارم التي لا يضر الإسلام بقاء العمل بها، بل يسيء إليه أن يدعي أن العمل بها كان في أول الإسلام فقط.

تجويز الجصاص عدم نسخ الآية في الكتابي وغيره

نعم إن الجصاص كاد يشذُّ عن ترادفهم على ذلك في تفسير تلك الآية، فقال فيما لم ننقله عنه فيما سبق: وجائز أن يكون حكم هذه الآية ثابتًا في الحال على جميع أهل الكفر؛ لأنه ما من مشرك إلا وهو لو تهوّد أو تنصّر لم يجبر على الإسلام، وأقررناه على دينه بالجزية، وإذا كان ذلك حكمًا ثابتًا في سائر من انتحل دين أهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعي حين قال: «من تهوَّد من المجوس أو النصارى أجبرته على الرجوع إلى دينه أو إلى الإسلام». والآية دالة

على بطلان هذا القول؛ لأن فيها الأمر بألاَّ نكره أحدًا على الدين، وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا.

طعن الشيخ محمد عبده في دعوى نسخ الآية

وقد بقي الحال على ذلك في تفسير تلك الآية إلى أن جاء الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد محمد رشيد رضا فحملا على ما ذهب إليه المفسرون السابقون فيها أقوى حملة، وأبقيا للإسلام تلك المكارم التي أبوا أن تبقى في الدعوة، وكان لهما بهذا أكبر جميل على الإسلام في هذا العصر؛ لأنهما أبقيا له تلك المحاسن التي يمتاز بها على غيره من الأديان، وجعلاه أسبق الشرائع والقوانين القديمة والحديثة إلى تقرير أصل حرية الاعتقاد، وهو الأصل الذي اتفقت عليه جميع الأمم في هذا العصر، ولا يبالي الشيخ عيسى منون وأمثاله من الجامدين على القديم باتفاقهم عليه، ولا بما يصيب الإسلام من التشويه بإظهار مخالفته له.

وهذا ما قاله ذانك الإمامان في تفسير تلك الآية، واللفظ للسيد محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى:

قال في سبب النزول: «روى أبو داود النسائي وابن حِبَّان وابن جرير عن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مِقلاة - أي لا يعيش لها ولد - فتجعل على

نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّده، فلما أجليت بنو النَّضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا. فأنزل الله ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾». وأخرج ابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قالت: «نزلت ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو مسلمًا، فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله الآية». وفي بعض التفاسير أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقال: «يا رسول الله، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر؟! ولابن جرير عدة روايات في نذر النساء في الجاهلية تهويد أولادهم ليعيشوا، وأن المسلمين بعد الإسلام أرادوا إكراه من لهم من الأولاد على دين أهل الكتاب على الإسلام، فنزلت الآية، فكانت فصل ما بينهم. وفي رواية له عن سعيد بن جُبير أن النبي ﷺ قال عندما أنزلت: «قد خَيَّر الله أصحابكم، فإن اختاروكم فهم منكم، وإن اختاروهم فهم منهم».

ثم قال في تفسير الآية: «أقول: هذا هو حكم الدين الذي يزعم الكثيرون من أعدائه - وفيهم من يظن أنه من أوليائه - أنه قام بالسيف والقوة، فكان يعرض على الناس والقوة عن يمينه، فمن قبله نجا، ومن رفضه حكم السيف فيه حكمه، فهل كان السيف يعمل عمله في إكراه الناس على الإسلام في مكة أيام كان النبي ﷺ يصلي مستخفيًا، وأيام كان المشركون يفتنون المسلم بأنواع من التعذيب ولا يجدون رادعًا، حتى اضطُرَّ النبي وأصحابه إلى الهجرة؟ أم يقولون

إن ذلك الإكراه وقع في المدينة بعد أن اعتز الإسلام، وهذه الآية قد نزلت في غرة هذا الاعتزاز؟ فإن غزوة بني النضير كانت في ربيع الأول من السنة الرابعة، وقال البخاري: إنها كانت قبل غزوة أُحُد التي لا خلاف في أنها كانت في شوال سنة ثلاث، وكان كفار مكة لا يزالون يقصدون المسلمين بالحرب. نقض بنو النضير عهد النبي ﷺ، فكادوا له وهَمُّوا باغتياله مرتين، وهم بجواره في ضواحي المدينة، فلم يكن له بدّ من إجلائهم عن المدينة، فحاصرهم حتى أجلاهم، فخرجوا مغلوبين على أمرهم، ولم يأذن لمن استأذنه من أصحابه بإكراه أولادهم المتهوِّدين على الإسلام ومنعهم من الخروج مع اليهود، فذلك أول يوم خطر فيه على بال بعض المسلمين الإكراه على الإسلام، وهو اليوم الذي نزل فيه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾».

ثم نقل عن الأستاذ الإمام - رحمه الله - أنه قال: «كان معهودًا عند بعض الملل لاسيما النصارى حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه، وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين؛ لأن الإيمان — وهو أصل الدين وجوهره- عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه، وإنما يكون بالبيان والبرهان، ولذلك قال تعالى بعد نفي الإكراه: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾؛ أي قد ظهر أن في هذا الدين الرشد والهدى والفلاح والسير في الجادَّة على نور، وأن ما خالفه من الملل والنِّحَل على غي وضلال».

ثم قال: «ورد بمعنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس/ ٩٩] ويؤيدهما الآيات الكثيرة الناطقة بأن الدين هداية اختيارية للناس، تعرض عليهم مؤيدة بالآيات والبينات، وأن الرسل لم يبعثوا جبارين ولا مسيطرين، وإنما بعثوا مبشرين ومنذرين ولكن يرد علينا أنا أمرنا بالقتال، وقد تقدم بيان حكمة ذلك[١] بل أقول: إن الآية التي نفسرها نزلت في غزوة بني النضير؛ إذ أراد بعض الصحابة إجبار أولادهم المتهودين أن يسلموا ولا يكونوا مع بني النضير في جلائهم كما مر، فبين الله لهم أن الإكراه ممنوع، وأن العمدة في دعوة الدين بيانه حتى يبين الرشد من الغي، وأن الناس مخيرون بعد ذلك في قبوله وتركه. ثم استمر في ذلك فقال: شُرع القتال لتأمين الدعوة، ولكفّ شر الكافرين عن المؤمنين، لكيلا يزعزعوا ضعيفهم قبل أن تتمكن الهداية من قلبه، ويقهروا قويهم بفتنته عن دينه، كما كانوا يفعلون ذلك في مكة جهرًا، ولذلك قال: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة/ ١٩٣]؛ أي حتى يكون الإيمان في قلب المؤمن آمنًا من زلزلة المعاندين له بإيذاء صاحبه، فيكون دينه خالصًا لله غير مزعزع ولا مضطرب، فالدين لا يكون خالصًا لله إلا إذا كُفّت الفتن عنه وقوي سلطانه، حتى لا يجرُؤ على أهله أحد».

ثم نقل عن الأستاذ الإمام أن الفتن إنما تكفّ بأحد أمرين:

---

(١) هذا وما بعده جواب عما يرد.

الأول: إظهار المعاندين للإسلام ولو باللسان؛ لأن من فعل ذلك لا يكون من خصومنا، ولا يبارزنا بالعداء، وبذلك تكون كلمتنا بالنسبة إليه هي العليا، ويكون الدين لله، ولا يفتن صاحبه فيه، ولا يمنع من الدعوة إليه.

والثاني: وهو أدل على عدم الإكراه - قبول الجزية، وهي شيء من المال يعطوننا إياه جزاء حمايتنا لهم بعد خضوعهم لنا، وبهذا الخضوع نكتفي شرهم، وتكون كلمة الله هي العليا.

فقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحدًا من أهله على الخروج منه، وإنما نكون متمكنين من إقامة هذا الركن وحفظ هذه القاعدة إذا كنا أصحاب قوة ومنعة نحمي بها ديننا وأنفسنا ممن يحاول فتنتنا في ديننا اعتداءً علينا بما هو آمن أن نعتدي بمثله عليه؛ إذ أمرنا أن ندعو إلى سبيل ربنا بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن نجادل المخالفين بالتي هي أحسن، معتمدين على أن تبين الرشد من الغي هو الطريق المستقيم إلى الإيمان، مع حرية الدعوة، وأمن الفتنة، فالجهاد من الدين بهذا الاعتبار، أي أنه ليس من جوهره ومقاصده، وإنما هو سياجٌ له وجُنَّة، فهو أمر سياسي لازم له للضرورة، ولا التفات لما يهذي به العوام ومعلموهم الطغام[1]، إذ يزعمون أن

(١) الطَّغام: الأوغاد، الحمقى. (م).

الدين قام بالسيف، وأن الجهاد مطلوب لذاته، فالقرآن في جملته وتفصيله حجة عليهم.

وذكر أيضًا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس/ ٩٩] أن هذه أول آية نزلت في أن الدين لا يكون بالإكراه؛ أي لا يمكن للبشر ولا يستطاع، ثم نزل عند التنفيذ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة/ ٢٥٦]؛ أي لا يجوز ولا يصح به؛ لأن علماء المسلمين أجمعوا على أن إيمان المكرَه باطل لا يصح، لكن نصارى أوربا ومقلديهم من أهل الشرق لا يستحون من افتراء الكذب على الإسلام والمسلمين، ومنه رميهم بأنهم كانوا يكرهون الناس على الإسلام، ويخيرونهم بينه وبين السيف يقطُّ[١] رقابهم، على حد المثل: رمتني بدائها وانسلّت[٢].

فهذا ما يقوله الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد محمد رشيد رضا في تفسير تلك الآية، وهما اللذان كان لهما ولأستاذهما جمال الدين الأفغاني الفضل في تطهير الإسلام مما لصق به من آثار الجمود، حتى أعادوه إلى طهارته وروعته الأولى، فأمكنه أن يقف كالصخرة العاتية أمام سيل الشبهات التي توجه إليه في هذا العصر، ولولا هذا لتزعزعت أركانه أمامها، ولاختفى في ظلمات الجمود التي كانت تُخَيِّم عليه، وتساعد أعداء الإسلام فيما يوجهونه

---

(١) يقطّ: يقطع. (م).
(٢) انسلت: خرجت. (م).

من طعنات إليه، كما يساعدونهم في جمودهم على تفسير تلك الآية بما يفيد أن الإسلام لم ينتشر إلا بالإكراه.

أثر الجامدين في عجز الأزهر الحديث عن تخريج مثل الشيخ محمد عبده

ولقد كان الشيخ محمد عبده - رحمه الله - فلتة في الأزهر القديم، وهو الأزهر الذي كان لا يعرف إلا العلوم الأزهرية القديمة، وقد جاء الأزهر الحديث بعد الأزهر القديم، فدرس العلوم الحديثة مع علومه القديمة، وكان من الواجب أن يكون أحسن حالاً في البعد عن الجمود من الأزهر القديم، وأن تفلت منه فلتات من أمثال الشيخ محمد عبده، لا فلتة واحدة فقط، ولكنه عجز إلى يومنا عن فلتة واحدة من أمثاله، وبقي الجمود ضاربًا أطنابه[(١)] بين جدرانه، فلا ترضى مجلته بعد أن مضى على وفاة الشيخ محمد عبده نحو سبعين سنة إلا الجمود على التفسير القديم لتلك الآية، وإلا أن تتهكم بما يسمى الحرية الدينية في الإسلام أو حرية الاعتقاد، وإلا أن تقرّ ما أقرَّه الجمهور من أنه لا حرية في الدين، وإنما هو الإكراه بالسيف لمن أَبَي الدخول فيه.

---

(١) ضاربًا أطنابه: سائدًا، منتشرًا. (م).

رد نفي الشيخ عيسى منون للحرية الدينية في الإسلام

فهي تدعي على لسان الشيخ عيسى منون أن ما ذكرته من أن الإسلام جاء بالحرية الدينية غير صحيح على إطلاقه، لا بالنسبة للمسلمين، ولا بالنسبة للكفار، أما المسلمون فقد تقرر في الشريعة عقوبات رادعة في الدنيا من حدود وتعازير لكل من تعدى منهم حدود الله، فتارك الصلاة يعاقب بالقتل أو الحبس، ومانع الزكاة تؤخذ منه قهرًا، فإن كان له منعة وقاتل يقاتَل، وهكذا، فأين الحرية الدينية لهم؟ وأما الكفار فإن كانوا من أهل الكتاب وأمثالهم فالمطلوب منهم إما الإسلام وإما دفع الجزية احترامًا لأصل دينهم، وإن كانوا من غيرهم فالمطلوب منهم الإسلام فقط، فأين الحرية الدينية المطلقة لهم؟

حرية الاعتقاد غير إبطال الحدود والتعازير

وهذا خلط عجيب من الشيخ عيسى منون في الحرية الدينية للمسلمين؛ لأن الحرية الدينية لهم معناها حرية الرأي، لا إبطال الحدود والتعازير؛ لأن إبطال الحدود والتعازير فوضى لا حرية، لِمَا يترتب عليه من إباحة الجرائم، أما حرية الرأي فهي حرية الاجتهاد التي جاء بها الإسلام؛ لأنه لم يفرض على الرأي عقوبة من العقوبات، بل جعل لمن أخطأ فيه أجرًا، ولمن أصاب فيه أجرين، حتى لا يكون في الرأي وسيلة من وسائل الإكراه، وهذه هي الحرية الدينية التي جاءت في حديث

«إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد»، فكيف يتساءل الشيخ عيسى منون بعد هذا ويقول: فأين الحرية الدينية للمسلمين؟

القتال في الإسلام لحماية الدعوة لا للإكراه عليها

وكذلك ما ذكره الشيخ عيسى منون بالنسبة للكفار؛ لأنه ينفي الحرية الدينية لهم بناءً على جموده على الرأي القديم من أن القتال في الإسلام لإكراه الناس على الدخول فيه، لا لحماية الدعوة ممن يريد فتنة الناس عنها بوسائل الإكراه، وهذا ما يسمى في علم المناظرة بالمصادرة على المطلوب؛ لأنا لم نسلم له ذلك حتى يلزمنا به، فنحن نرى أن القتال في الإسلام لحماية الدعوة لا لإكراه الناس على الدخول فيها، وعلى هذا يكون الكفار أحرارًا في دينهم إذا لم يقاتلونا، ولا يجب علينا إلا تبليغ الدعوة إليهم، فإن أسلموا نجوا من عقاب الآخرة، وإن لم يسلموا لم ينجوا منه، وإذا قاتلونا قاتلناهم لحماية دعوتنا منهم، لا لإدخالهم فيها، فإذا انتصرنا عليهم لم نكرههم على الدخول في الإسلام؛ لأن قتالنا لهم كان ردًّا على قتالهم لنا، لا لإدخالهم في ديننا، وهذه هي الحرية الدينية بأوسع معانيها لهم، ولا يصح إنكارها إلا من الشيخ عيسى منون وأمثاله من الجامدين على القديم، ولا يمكنهم أن يحملونا على الجمود عليه مثلهم.

قصر الدعوة على طريق الحكمة والموعظة

وقد ادَّعت المجلة أيضًا على لسان الشيخ عيسى منون أن ما ذكرته من أن الدعوة في الإسلام إنما تكون بالحكمة والموعظة الحسنة غير صحيح على إطلاقه؛ لأنه إذا لم تفد الحكمة والموعظة الحسنة وعاند الكافر ولم يسلم ولم يدفع الجزية- إن كان من أهل الكتاب – أو وقف في سبيل الدعوة على الرأي الحديث، فماذا يكون الحال؟ أيترك حرًّا ولا يقاتلُ أم يقاتَلُ؟

وجواب هذا السؤال عند الشيخ عيسى منون أنه يقاتَل وهو مصادرة على المطلوب أيضًا؛ لأنه مبني على الرأي القديم الذي يجمد عليه، وهو أن الإسلام جاء بالقتال لإكراه الناس على الدخول فيه إذا لم تفد فيهم الحكمة والموعظة الحسنة، ونحن نخالفه في هذا كما سبق، فإذا لم تفد الحكمة والموعظة الحسنة في الكافر نتركه لعقاب الله تعالى في الآخرة، ولا نكرهه على الدخول في الإسلام بوسيلة من وسائل الإكراه، وإذا وقف في سبيل الدعوة كما ذكر الشيخ عيسى منون فلا يخلو حاله من أمرين: إما أن يقف في سبيل الدعوة بالجدال في صحتها، وإما أن يقف في سبيل الدعوة بقتالها، فإن وقف في سبيل الدعوة بالجدال جادلناه فيها بالتي هي أحسن، كما أمرنا بهذا في القرآن الكريم، وإذا وقف في سبيلها بالقتال قاتلناه لحمايتها منه، لا لإدخاله فيها كرهًا، وبهذا يتعين ما ذكرت من أن الدعوة إلى الإسلام إنما تكون بالحكمة والموعظة الحسنة.

التوفيق بين آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[1] وآيات القتال

وبعد، فملخَّص الأمر بيننا وبين الشيخ عيسى منون في الآيات التي تنفي الإكراه في الدين أنه يدعي نسخها أو تخصيصها أو تأويلها بآيات وأحاديث يفيد ظاهرها خلافها، ونحن نرى أن هذه الآيات والأحاديث لا تخالفها، فلا يكون هناك حاجة إلى نسخها أو تخصيصها أو تأويلها، فأما الآيات التي يدعي الشيخ عيسى منون مخالفتها لتلك الآيات فهي آيات القتال، وقد سبق أن هذه الآيات لا تخالفها؛ لأن القتال جاء فيها لحماية الدعوة، لا لإكراه الناس على الدخول فيها، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج/ ٣٩-٤٠] وهي أول آيات نزلت في القتال، فلم تُفِدْ أنهم أذن لهم في القتال ليُدخلوا الناس كرهًا في الإسلام، وإنما أفادت أنهم أذن لهم في القتال بعد قتالهم لهم، وإخراجهم لهم ظلمًا من ديارهم، ومحاولتهم بالقتال ونحوه فتنتهم عن دينهم، وهذا هو القتال لحماية الدعوة لا لإدخال الناس كرهًا فيها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗ﴾ [التوبة/ ٣٦] لا يفيد إلا أن قتالنا لهم في مقابلة قتالهم لنا، ولو كان

---

(١) البقرة/ ٢٥٦.

القتال لأجل إدخالهم في الإسلام لم يقيده هذا التقييد؛ لأنا نقاتل من أجله من قاتل ومن لم يقاتل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة/ ١٩٣] فالمراد بالفتنة فيه فتنة المسلمين عن دينهم بالاعتداء عليهم بالقتال ونحوه، وقد سبق بيان المراد من قوله: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾، ويؤيد هذا قوله: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، فإن الظاهر منه الانتهاء عن الاعتداء على المسلمين والنهي عن الاعتداء عليهم إذا انتهوا عنه، وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بالفتنة في الآية الشرك، ولا يخفى أن المعنى الأول هو الظاهر منها، ولو سلم أن المراد من الفتنة الشرك فإن هذا يكون خاصًا بمشركي مكة؛ لأن الضمير في قوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ﴾ يعود عليهم بقرينة السياق قبل الآية وبعدها، ويكون هذا تخصيصًا من عموم آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، فتبقى عامة فيمن عداهم من أهل الكتاب وغيرهم، على أن الحق أن قتال مشركي مكة كان ردًا على قتالهم، لا لإدخالهم كرهًا في الإسلام، ويؤيد هذا أن النبي ﷺ لما توجه إلى فتح مكة ونادى في أهلها بالأمان قال: «من دخل الكعبة فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل داره وأغلقها عليه فهو آمن»، ولم يذكر أن من أسلم فهو آمن؛ لأنه لم يرد بقتالهم أن يكرههم على الإسلام حتى يؤمّنهم بالدخول فيه، وإنما أراد فتح مكة للمسلمين ليحجُّوا إليها ويؤدُّوا مناسكها، ويطهروها من الأصنام التي وضعت فيها، ويعودوا بها إلى

ما كانت عليه من التوحيد في عهد إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام، وإذا كان أهلها قد دخلوا في الإسلام عقيب الفتح فقد دخلوا فيه طوعًا لا كرهًا، بدليل أن بضعًا وثمانين منهم بقوا على شركهم، فلم يكرههم النبي ﷺ على الدخول في الإسلام، وقد أرادوا الخروج إلى غزوة حنين فأخرجهم معه، وأعطاهم من الغنائم مثل ما أعطى المسلمين، بل ضاعف العطاء لبعضهم، حتى دخل في الإسلام لما شاهده من سماحته، ولم يدخل فيه مكرهًا بسيف ونحوه، فإذا أردنا تفسير آية ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ على هذا الواقع فإنه يجب حمل الفتنة فيها على فتنة المسلمين عن دينهم لا على الشرك؛ لأنه لو كان الأمر بقتالهم لأجل شركهم لأدخلهم في الإسلام كرهًا عقيب الفتح، ولم يقبل من بقي منهم على الشرك، وقد طلب صفوان بن أُمَيَّة منه بعد أن أمَّنه - وكان قد هرب منه - أن يبقيه على الشرك شهرين، فقال له: «أنت بالخيار فيه أربعة أشهر»، وكان لصفوان ابن أمية حالة خاصة به؛ لأنه كان ممن أهدر النبي ﷺ دماءهم في غزوة الفتح لأسباب خاصة بهم، كما حصل من صفوان بن أمية حين أرسل إلى النبي ﷺ عقب غزوة بدر ابن عمه عُمَير بن وهيب ليقتله، فأهدر دمه في غزوة الفتح من أجل ذلك، وقد أسلم طوعًا في غزوة حنين لِمَا رأى من كرم النبي ﷺ.

التوفيق بينها وبين أحاديث القتال

وأما الأحاديث التي وردت في القتال فإن أشهرها حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» وهو لا ينافي آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ أيضًا؛ لأن(أل) في الناس الواردين فيه ليست للاستغراق قطعًا؛ لأنهم متفقون على إخراج أهل الكتاب منهم، وهناك من يذهب إلى إخراج مشركي غير العرب منهم أيضًا، فيكون حكمهم مثل حكم أهل الكتاب في عدم الإكراه على الإسلام، ويبقى الحديث في مشركي العرب وحدهم؛ لأنهم قاتلوا النبي ﷺ وأمعنوا في خصومته، فكان إسلامهم وحده هو الذي يقضي على هذه الخصومة، وهذا إلى أنه أريد كما سبق جعل جزيرة العرب وطنًا خاصًّا للمسلمين؛ ليجمعهم الإسلام على كلمة واحدة، ويقضي على أسباب تفرقهم وتشاحنهم في الجاهلية، ويجعلهم أمة واحدة لا قبائل متعددة، فقد كان الإسلام هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على هذه الحياة القَبَلِيَّة، وعلى ما كان فيها من جهالات وآثام، ولا شيء في إكراههم على الإسلام من أجل هذه الغاية الشريفة، غاية نشر الأمن والسلام في جميع أنحاء هذه الجزيرة.

على أن هناك دقيقة في الحديث لم يتنبه أحد إليها، وهي أن الحديث إنما يكون نصًّا في أن القتال فيه لأجل الإدخال في الإسلام إذا كانت (حتى) فيه تعليلية لا غائية، مع أن حتى فيه يجوز أن تكون غائية لا تعليلية، ويكون المراد بالناس فيه المقاتلين للمسلمين، بدليل ما سبق من الآيات الواردة في القتال،

ولا يكون في الحديث إلا الاقتصار على أحد أسباب انتهاء القتال بين الفريقين، وهو الدخول في الإسلام، لا لأن القتال كان من أجله، بل لأنه لا معنى للقتال بعد خضوعهم به، وبهذا يكون قتال المقاتلين في الحديث لأجل إخضاعهم لا لأجل إسلامهم، فإذا حصل الخضوع بغير الإسلام من الجزية أو نحوها قام مقام الإسلام، وانتهى به القتال أيضًا، وهذا هو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [النساء/ ٨٤]، فقد بيَّن أن الغاية من قتالهم كفّ بأسهم فقط، وهذا يكون بإسلامهم وبغيره من أسباب خضوعهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء/ ٩٠]، يفيد أيضًا أن قتالهم إنما هو لِكَفِّ بأسهم، فإذا خضعوا وألقوا السلم فلا سبيل لنا عليهم، ولو كان قتالهم لأجل الإسلام لما أمرنا بالكَفِّ عنهم بمجرد إلقائهم السلم واعتزالهم القتال، بل وجب أن نمضي في قتالهم حتى يسلموا، وحينئذ يكون جعل (حتى) في الحديث غائية لا تعليلية واجبًا لا جائزًا كما سبق؛ لأن القتال في الإسلام ليس من أجل إدخال الناس فيه كرهًا، وإنما هو من أجل حماية الدعوة، وكَفِّ بأس الكفار عن المسلمين ولا يكون بعد هذا في الحديث إلا نوع من الاكتفاء، وكأنه قال: «حتى يقولوا لا إله إلا الله أو يجنحوا[1] إلى السلم».

---

(١) يجنحوا: يميلوا. (م).

ومن العلماء من يجعل حكم مشركي العرب في ذلك كحكم أهل الكتاب ومشركي غير العرب[١] والحديث يحتمل ذلك أيضًا؛ لأنه إذا خص القتال فيه بمن يقاتلنا فقط، وكان القتال لأجل كف بأسه لا لأجل إدخاله في الإسلام، فإنه لا يفيد شيئًا من الإكراه على الإسلام، ومع هذا لا يحتاج إلى حمله على مشركي العرب لأجل تصحيح ما يفيده من الإكراه؛ لأنه على هذا لا يفيده أصلاً، فلا نحتاج إلى من نحمله عليه من مشركي العرب وغيرهم.

التسوية بين المشركين مطلقًا وأهل الكتاب في الجزية

وقد استدل من ذهب إلى التسوية بين المشركين مطلقًا من عرب وغيرهم وبين أهل الكتاب في جواز أخذ الجزية منهم وعدم إكراههم على الإسلام بما روي عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سَرِيَّة أوصاه في خاصَّته بتقوى الله، وبمن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: اغزوا على اسم الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلُّوا[٢] ولا تغدروا ولا تُمثِّلوا ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال: فأيُّهُنَّ أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم: ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، فإن أبوا فأخبرهم

(١) جاء في سُبُل السلام، جـ ٤، ص ٦٣: جواز أخذ الجزية من كل كافر كتابي أو غيره عربي أو غيره، وسيأتي تفصيل ذلك.
(٢) لا تغلُّوا: لا تخونوا في المغنم. (م).

بأنهم يكونون كأعراب المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أَبَوْا فاسألهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وإن هم أَبَوْا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تفعل، ولكن اجعل لهم ذمتك، فإنكم إن تَخْفُروا[(١)] ذممكم أهون من أن تخفروا ذمة الله، وإذا أرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل، بل على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله تعالى أم لا».

فقد ذكر صاحب «سبل السلام» أن هذا الحديث يدل على أن الجزية تؤخذ من كل كافر كتابي أو غير كتابي عربي أو غير عربي، لقوله (عدوك) وهو عام، وإلى هذا ذهب مالك والأوزاعي وغيرهما، وذهب الشافعي إلى أنها لا تقبل إلا من أهل الكتاب والمجوس عربًا كانوا أو عجمًا، لقوله ﷺ: «سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب» وما عداهم داخلون في عموم قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة/ ١٩٣] وقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة/ ٥]، واعتذروا عن الحديث بأنه وارد قبل فتح مكة، بدليل الأمر بالتحول والهجرة، والآيات بعد الهجرة، فحديث بريدة منسوخ أو متأوَّل بأن المراد من «عدوك» أهل الكتاب. قال صاحب «سبل السلام»: «والذي يظهر عموم أخذ الجزية من كل كافر لعموم حديث بريدة، وأما الآية فأفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب، ولم تتعرض لأخذها من غيرهم ولا لعدم أخذها، والحديث بيَّن أخذها من غيرهم وحَمْل «عدوك» على أهل الكتاب في غاية البعد». وإن قال ابن كثير في «الإرشاد»: «إن

(١) تَخْفُروا: تنقضوا .(م)

آية الجزية إنما نزلت بعد انقضاء حرب المشركين وعبدة الأوثان، ولم يبق بعد نزولها إلا أهل الكتاب». قاله تقوية لمذهب إمامه الشافعي، ولا يخفى بطلان دعواه أنه لم يبق بعد نزول آية الجزية إلا أهل الكتاب، بل بقي عُبَّاد النيران من أهل فارس وغيرهم، وعباد الأصنام من أهل الهند، وأما عدم أخذها من العرب فلأنها لم تشرع إلا بعد الفتح، وقد دخل العرب في الإسلام ولم يبق منهم محارب، فلم يبق فيهم بعد الفتح من يُسْبَى، ولا من تضرب عليه الجزية، بل من خرج بعد ذلك عن الإسلام منهم فليس إلا السيف أو الإسلام كما هو الحكم في أهل الردة، وقد سبى النبي ﷺ قبل ذلك من العرب بني المصطلق وهوازن، وهل حديث الاستبراء إلا في سبايا أوطاس؟ واستمر هذا الحكم بعد عصره ﷺ، ففتحت الصحابة - رضي الله عنهم - بلاد فارس والروم، وفي رعاياهم العرب، خصوصًا الشام والعراق، ولم يبحثوا عن عربي من عجمي، بل عمَّموا حكم السبي والجزية على جميع من استولوا عليه، ثم قال: «وبهذا يعرف أن حديث بريدة كان بعد نزول فرض الجزية، وفرضها كان بعد الفتح، فكان فرضها في السنة الثانية - يعنى بعد الفتح - عند نزول سورة براءة، ولهذا نهى فيه عن المثلة، ولم ينزل النهي عنها إلا بعد أُحُد»، وإلى هذا المعنى جنح ابن القيِّم في «الهدي» ولا يخفى قوته.

ولا يخفى أن الشيخ عيسى منون يوافقنا في أن آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ لم ينسخ حكمها في أهل الكتاب، فإذا كان غير أهل الكتاب من مشركي العرب

وغيرهم مثل أهل الكتاب عند من ذهب إلى ذلك تكون هذه الآية باقية على عمومها، ولا داعي إلى تخصيصها بأهل الكتاب، ولا إلى تأويلها بأن المراد من قوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ﴾ نفي الجبر الذي تذهب إليه الجبرية، ولا إلى غير هذا مما ينبني على مذهب من يرى أن التخيير بين الإسلام والجزية خاص بأهل الكتاب، وأن من عداهم لا يقبل منهم إلا الإسلام، فإن لم يسلموا أخذوا بالسيف، وهو المذهب الذي يحاجُّنا به الشيخ عيسى منون، ويتهكَّم على أساسه بدعوانا أن الإسلام هو الذي جاء بالحرية الدينية، وأنه سبق بها أهل أوربا، ونحن لا نمنع الشيخ عيسى منون من الجمود على هذا المذهب المشهور؛ لأنه مذهب جمهور الفقهاء، ولكن ليس من حقه أن يمنعنا من الأخذ بقول ذهب إليه مالك والأوزاعي وغيرهما، ومالك هو أحد الأئمة الأربعة الذين يقدس الشيخ عيسى منون مذاهبهم، وكذلك الأوزاعي له إمامته التي لا تقلُّ عن إمامتهم، ولقولهما بهذا قيمته في عصرنا الذي يقدس حرية الاعتقاد، ويرى أنه لا يصح أخذ الناس فيه بشيء من وسائل الإكراه، فإذا أخذنا به في الإسلام بعدنا به عن موطن القِيل والقال، وجنبناه المخالفة لذلك الأصل الذي تأخذ الآن به جميع الأمم، وتضعه في صلب دساتيرها؛ ليعيش الناس أحرارًا في عقائدهم، ولا يكون لأحد سلطة فيها عليهم، ولا يكون هناك إلا حساب الله وحده في الآخرة.

عدم وجوب القتال إلى أخذ الجزية

ويجب أن يتنبه إلى أن أخذ الجزية في الإسلام إنما يكون ممن قاتلنا فقط، فإذا لم يقاتلنا لم يكن لنا أن نقاتله لنأخذ منه الجزية، بل لا يلزم أن نقاتل إلى أخذ الجزية ممن قاتلنا؛ لأنه إذا جنح للسلم قبل أن نتمكن من إخضاعه وجب علينا أن نجنح إلى ما جنح إليه من السلم[١] وأن نوادعه على ترك القتال من غير أخذ جزية منه، كما وادع النبي ﷺ أهل مكة في صلح الحُدَيْبِيَة، فلم يأخذ منهم جزية ولا غيرها، بل قبل منهم شروطًا كانت قاسية على المسلمين، حقنًا للدماء، وكرهًا للقتال، وإيثارًا للسلم، مما لا يراه الشيخ عيسى منون وأمثاله ممن يريدون إظهار الإسلام بخلاف هذا المظهر، ويرون أنه إنما جاء بالإذعان له أو السيف، وأنه يدعو الناس إليه والسيف مُصْلَت[٢] في يده، ليرهبهم، ويفزعهم، ويجعلهم يؤمنون به خوفًا منه، وهذا هو ما يطعن به الأعداء في الإسلام سواء بسواء، وهنيئًا للشيخ عيسى منون موافقته لهم فيه، ولا نسيء فيه ظننا، ولكن من الناس من يضر من حيث يريد النفع، فهو لا يقصد أن يضر، بل يقصد أن ينفع، ولكنه لا يعرف من أين يكون النفع[٣].

---

(١) هذا هو ما أمر الله تعالى به في الآية ٦١ من سورة الأنفال ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾.

(٢) السيف مُصْلَت: مجرَّد من غمده. (م).

(٣) جاء في كتاب «محاسن الإسلام وشوافع الإسلام» لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان البخاري أن الجزية لم تجب عليهم لكفرهم بل لحرابهم، فلهذا لم تجب على النسوان والذراري ونحوهم ممن لا يصلح للحرب، وهو قريب مما ذهبت إليه فيما سبق.

إبطال إكراه المرتد على الإسلام

تسويغ مخالفة الإجماع على قتل المرتد على تقدير ثبوته

المشهور بيننا أن المرتد عن الإسلام يستتاب أولاً، ثم يقتل إن لم يَتُبْ، وهناك قول غير مشهور بأنه يستتاب أبدًا ولا يُقْتَل، وقد اخترت في كتابي «اجتهاد جديد في آية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾[1]» هذا القول الأخير وإن لم يكن مشهورًا؛ لأنه أقرب إلى ما جاء به الإسلام وسبق به غيره من حرية الاعتقاد، فرد عليَّ الشيخ عيسى منون بالجمود على القول المشهور، ولم يكفه جموده على هذا القول، بل حاول أن يسد الطريق على من يريد مخالفته بادعاء الإجماع عليه، ومحاولة إنكار أن هناك قولاً بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يُقْتَل، وهذا إمعان منه في الجمود.

وسيكون ردي عليه أولاً ببيان أن من حقي مخالفة هذا الإجماع على تقدير ثبوته، وثانيًا بإثبات أن هناك مذهبًا بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل، وثالثًا

(١) البقرة/ ١٨٤.

بإثبات ما ذهبت إليه من أن المرتد لا يكره على الإسلام بقتل ولا باستتابة، وإنما يُدْعى إلى الإسلام بما جاء في الدعوة إليه، من الأخذ بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن.

فأما أن من حقي مخالفة ذلك الإجماع فمن وجوه:

الخلاف في حُجِيَّة الإجماع

أولها: أن الإجماع لم يتفق على حجيته، فقد ذهب بعض النظَّامية من المعتزلة والشيعة أنه محال في ذاته، وفي طريق العلم به لو سُلِّم إمكانه في ذاته، وفي نقل العلم به إلينا لو سلم إمكان العلم به، والجمهور هم الذين يذهبون إلى حجية الإجماع، ولهم ردودهم على من خالفهم في حجيته، وإني أرى أن الإجماع حجة فيما لا يمكن الخلاف فيه، كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وأنه ليس بحجة فيما يمكن الخلاف فيه، كالمسائل التي لم تعلم من الدين بالضرورة، وهي التي لا يؤدي الخلاف فيها إلى هدم ركن من أركان الإسلام، كمسألة المرتد، فإن عصيانه بردته معلوم قطعًا، وكذلك عقابه عليها في الآخرة، والخلاف في هذا يؤدي إلى هدم أساس من أسس الإسلام، فلا يمكن قبول الخلاف فيه أصلاً، وأما كونه يعاقب في الدنيا بقتل أو حبس ليرجع إلى الإسلام فمما يمكن الخلاف فيه؛ لأنه لا يؤدي إلى إبطال أساس من أسس الإسلام.

انفراد الصحابي بمذهب عن الجماعة

وثانيها: أن الفرد من الصحابة كان يشذّ على إجماعهم إذا ظهر له وجه يرى أنه على حق فيه، فكان الصحابة يتسامحون في هذا معه، ولا يحاولون إكراهه على موافقتهم، كما نحاول الآن إكراه من يخرج على ما نَدَّعيه من الإجماع بوجه من الوجوه، فلا نناقشه في هذا الوجه، بل نسد الطريق أمامه بدعوى الإجماع فيه؛ لأننا لو ناقشناه لكان هذا تسليمًا منا بأن له وجهًا في مخالفة هذا الإجماع، مع أنه لا يجوز له مخالفته بحال من الأحوال، وممن خالف إجماع الصحابة علي رضي الله عنه، فقد أجمعوا على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فخالفهم فيها، ومكث على خلافه شهورًا عدة، فتركوه على خلافه إلى أن ذهب من نفسه إلى أبي بكر فبايعه، وكذلك تخلّف عنهم فيها سعد ابن عبادة سيد الخزرج من الأنصار، وتخلف أيضًا في بيعة عمر رضي الله عنه، وأصرَّ على هذا إلى أن مات، وممن كان ينفرد بقول وحده عبد الله بن عباس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وعبد الله بن عمر - رضي الله عنهم، فقد أجمع الصحابة على القول بالعَوْل في الإرث عند تكثُّر السهام عن المال، فخالفهم فيه ابن عباس، وكذلك أجمعوا على نقض الوضوء بالنوم، فخالفهم فيه أبو موسى الأشعري، وكذلك أجمعوا على جواز الصوم في السفر، فخالفهم فيه أبو هريرة وعبد الله بن عمر، وإذا جاز لهؤلاء الصحابة مخالفة إجماع من عداهم، فليجز لي في مسألة المرتد مخالفة ما يدعيه الشيخ

عيسى منون من الإجماع على قتله بعد استتابته، إذا أمكنني إثبات هذا بالدليل، وبينت أن لي وجهًا أقوى في مخالفتي لهذا الإجماع.

مخالفة الإجماع على العمل بالمذاهب الأربعة فقط

وثالثها: أن الشيخ عيسى منون وأمثاله كانوا يرون أن الإجماع انعقد على العمل بالمذاهب الأربعة وتحريم العمل بغيرها، وقد نقل هذا الإجماع في كثير من الكتب التي يعتمد عليها الأزهريون، وكانوا يذكرون لنا هذا ونحن طلاب في المعاهد الدينية، ويحرمون النظر في غيرها لانقطاع سندها، حتى بدا لأولياء الأمور العمل في مسائل من الطلاق ونحوه بغير المذاهب الأربعة، فوافقهم بعض علماء الأزهر على هذا، وكان جمهورهم ينكر مثل هذا في أول الأمر، ثم استكانوا وسكتوا عنه، بل كثر فيهم من يفتي بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد أو في مجلس واحد يقع طلقة واحدة، مع أن أسلافهم حكموا بسجن ابن تيمية لأنه أفتى بهذا، وخالف به إجماع المذاهب الأربعة، وكذلك كثر فيهم من يفتي بأن الطلاق المعلق على شرط أو صفة لا يقع، مع أنه خلاف المذاهب الأربعة التي كانوا يدَّعون انعقاد الإجماع عليها، ويحرِّمون العمل بغيرها، ويحذِّرون من النظر في كتب غير كتبها، وها هو ذا الشيخ عيسى منون ينظر في كتاب «المحلى» لابن حزم، وهو من غلاة الظاهرية، ومن أشد الناس طعنًا في الأئمة الأربعة، فلا يمنعه هذا من النظر فيه، ولا من الاستناد

على بعض أقواله، مع أنه لو فعل هذا قبل نحو خمسين سنة لم يغفر له، بل ما أظن أنه كان يستبيحه لنفسه؛ لأنهم كانوا يُحَرِّمون النظر في مثل هذه الكتب كما يحرمون النظر في كتب الفلسفة، وإذا صار الخروج على إجماع تحريم العمل بغير المذاهب الأربعة غير منكر الآن، فليجز لي أيضًا الخروج على ما يدعيه الشيخ عيسى منون من الإجماع على قتل المرتد بعد استتابته.

جمود فتاوى الأزهر بالجمود على الإجماع

ورابعها: أني لا أرضى لنفسي بالجمود على ذلك الإجماع الأزهري، فقد ضاعت فيه شخصية الأزهر، حتى صار يردِّد ما ألفه في الكتب الأزهرية، ويجمد على ما ألفه من الأقوال المشهورة، ثم يدعي الإجماع عليها ليقطع على الناس النظر فيها، حتى أفقد أولياء الأمر الثقة بفتاويه، فاستباحوا لأنفسهم مخالفتها، ورأوا أنها لا تمثل حكم الدين الصحيح، وإذا مضى الأزهر في هذا فلا يدري إلا الله ما يخبئه له المستقبل، فلا يمكنني أن أمضي مع أولئك الجامدين من الأزهريين، لأجني على الأزهر بما يجنون عليه بجمودهم، فإني أبرُّ بالأزهر من أجني عليه بذلك، وإن أوذيت في هذا منهم بما أوذيت، وستريهم الأيام أن ما آذوني فيه كان هو الطريق السليم لحفظ مكانة الأزهر، ولإبعاده عما يقاسيه الآن من إهمال، ولا يدري إلا الله متى يعرفون ذلك،

فقد توالت النُّذُر وهم يغطُّون في جمودهم، ولا يرون أن الأخذ بما دعاهم إليه أنصار التجديد هو السبيل لنجاتهم.

ومن غريب أمر أولئك الجامدين أنك إذا أخذت تنبههم إلى سوء عاقبة ذلك الجمود قالوا لك: ماذا يراد منا؟ أيراد منا أن نجازف في الدين كما يجازف الشيخ عبد الحميد بخيت؟ فنأمر المسلمين بالفطر في رمضان ليستعدوا للجهاد، ونحكم بالاكتفاء في الصلاة بركعة مع تحريك الحواجب بها، وهذا ما لا يكون، وإن أصابنا ما أصابنا في سبيل المحافظة على الدين.

لا يا سادة، لا يراد منكم هذا أصلاً، وإنما يراد إذا فسد الوقف الأهلي ولا علاج لفساده إلا بالأخذ بقول غير مشهور فيه من أقوال الفقهاء ألاَّ تجمدوا على القول المشهور بعدم جواز حله، وتجمعوا على هذا وترعبوا من يجرؤ على مخالفتكم فيه، حتى تعيا الحكومة بأمر ذلك الوقف، ولا تجد سبيلاً لعلاج فساده إلا الأخذ بذلك القول الذي لم يشتهر فيه، وتضرب بإجماعكم على فتواكم عُرْض الحائط، وترى أنكم عقبة في سبيل ما تريده من الإصلاح، فتعمل على التخلص منكم، والاستغناء عنكم بغيركم، وكذلك يراد منكم في مسألة المرأة وغيرها من المسائل المشكلة التي تجمدون دون حلها، ولا تَدَعون غيركم يسعى في حل لها، فهذا ما يراد منكم في الدين، ولا يراد منكم أن تفعلوا كما يفعل الشيخ عبد الحميد بخيت وغيره من المجازفين.

مسئولية الجامدين في مجازفات بخيت وغيره

والحق أنكم المسئولون عن هذه المجازفات منه ومن غيره؛ لأنكم بعد أن أخذ الأزهر بالنظام الحديث أبيتم إلا أن تربُّوه وأمثاله في أحضان الجمود، وأبيتم إلا أن يسير النظام الحديث في الأزهر على منوال النظام القديم، فلم تسلكوا به سبيل التجديد الصحيح، ليُخرِّج لكم مجدّدين يفقهون معنى التجديد، ولا يجازفون في أمر الدين كما يجازف الشيخ عبد الحميد بخيت؛ لأنه لم يتربَّ في أحضان التجديد الصحيح كما تربى المجددون من أمثال الشيخ محمد عبده وغيره، فظن أن التجديد هو المجازفة بمخالفة المشهور من غير دليل، واستحلى أن يتحدث الناس عنه في الجرائد والمجلات ولو على سبيل التهكم بما يجازف به، فكان في هذا أضر على الدين من ذلك الجمود الذي تربى في أحضانه، ولم يعرف السبيل الصحيح للتخلص منه؛ لأن الله لم يرزقه من يوجهه إلى ذلك، فوقف مُذبْذبًا بين الجمود والتجديد، وشر الناس أولئك المذبذبون الذين لا يهتدون إلى طريق يسيرون فيه، فيتخبطون خبط عشواء، ولا يستقرون هنا أو هناك.

اضطراب الإجماع في مسألة المرتد

وخامسها: أن دعوى الإجماع في مسألة المرتد مضطربة؛ لأن بعضهم يدَّعي أن الإجماع على قتل المرتد، ومنهم صاحب المغني، وبعضهم كابن حزم يدعي أن الإجماع على إكراه المرتد بالقتل أو الحبس، وهذا الاضطراب

يضعف هذه الدعوى، فقد أدخل ابن حزم من قال بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل في ذلك الإجماع، مع أن غيره جعله مخالفًا لإجماعهم على قتل المرتد، ولاشك أنه لا يكون هناك قيمة لذلك الإجماع بعد دخول من قيل إنه مخالف له فيه؛ لأنه إذا ساغ له مخالفته واعتبارها في إجماع تدخل فيه، فإنه يسوغ لي مخالفته بمذهبي في المرتد أيضًا.

دخول إكراه المرتد في آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾[1]

وسادسها: أن إكراه المرتد على الإسلام بالقتل أو الحبس داخل قطعًا في عموم قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾؛ لأن الإكراه في الدين كما يكون في الابتداء يكون في الدوام، وكما لا يصح الإكراه على الدين في الابتداء؛ لأن الإسلام الذي يحصل به يكون فاسدًا، كذلك الإكراه على الدين لا يصح في الدوام؛ لأن الإسلام الذي يحصل به يكون فاسدًا، وإذا كان من محاسن الإسلام أنه جاء بحرية الاعتقاد، فلا يدعو الناس إليه بوسائل الإكراه، بل يدعوهم إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، فإنه يكون من محاسنه أيضًا أن يأخذهم بعد إسلامهم بهذا الأصل، فلا يحيد عنه في الابتداء والدوام، ولا يأخذهم إذا ارتدوا عن الإسلام إلا بالحكمة والموعظة الحسنة، وإلا بالجدال بالتي هي أحسن، والخلاصة أن قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ وقعت فيه كلمة

(١) البقرة/ ٢٥٦.

﴿إِكۡرَاهَ﴾ نكرة في سياق النفي، ووقوع النكرة في سياق النفي من صيغ العموم، فيدخل فيه إكراه المرتد على الإسلام كما يدخل فيه إكراه الكافر الأصلي عليه، وقد سبق تحقيق أن هذا العموم باق على حاله في الكافر الأصلي من غير نسخ ولا تخصيص، فلا يكون هناك ما يمنع من دخول إكراه المرتد على الإسلام فيه من هذه الناحية، بأن يكون شأنه فيه مثل شأن الكافر الأصلي، وقد سبق أنه لا إجماع في إكراه الكافر الأصلي، فليكن المرتد مثله في هذا أيضًا.

تأويل الأحاديث الواردة في قتل المرتد

نعم، يبقي ما استند إليه الجمهور في قتل المرتد من قوله ﷺ: «من بَدَّل دينه فاقتلوه»، وقوله: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»، ومن حديث اليهودي الذي أسلم ثم ارتد، فأمر معاذ بن جبل بقتله، وذكر أن قتله قضاء الله ورسوله، وكذلك ما ورد من محاربة أبي بكر أهل الردة.

فأما حديث «من بدل دينه فاقتلوه» فليس على عمومه عند بعض من يُعْتَدّ بهم من الفقهاء، فقد استثنى منه الحنفية المرأة إذا ارتدت؛ لأن النبي ﷺ مر على امرأة مقتولة فأنكر قتلها وقال: «ما كانت هذه لتقاتل»، وحينئذ يكون عدم قتل المرتدة عند الحنفية لأنها لا تقاتل، فيكون قتل المرتد عندهم لأنه يقاتل، ولا يكون

السبب في قتله ارتداده، بل قتاله، وعلى هذا يمكننا أن نخصص هذا الحديث «من بدل دينه فاقتلوه» بالمرتدين المقاتلين، فيكون قتلهم جزاء لهم على قتالهم لا على ارتدادهم.

وكذلك الأمر في حديث «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»؛ لأن الحنفية يحملونه على غير المرأة المرتدة كما سبق، ونحن نبني عليه ما ذهبنا إليه من تخصيصه بالمرتد المقاتل، فيكون شأنه في هذا كشأن الحديث السابق.

وكذلك المرتد الذي كان يهوديًّا فأسلم ثم ارتد؛ لأن الظاهر من حال من كان يرتد في ذلك الوقت أن يقاتل، فقد كان المسلمون في حالة حرب، وكان من يرتد ينضم فعلاً إلى من يقاتلهم من الكفار، أو ينتهز الفرصة للانضمام إليهم، فيكون قتله لئلا ينضم إلى من يحاربهم، ولحالة الحرب ظروفها الخاصة بها، فلا يصح أن يقاس عليها ارتداد من يرتد في حال السلم؛ لأنه في حال السلم لا يخشى منه قتال، بل يكون المسلمون في حالة أمن، فلا يؤثر فيهم شخص ارتد من بينهم، وهو عاجز عن أن يلحق أذى بهم.

وكذلك المرتدُّون الذين حاربهم أبو بكر؛ لأنهم ارتدوا وأعلنوا العصيان، فوجب قتالهم ليدخلوا في الطاعة، ويؤدُّوا ما فرض عليهم من الزكاة للدولة؛

ليستقر الأمر في جزيرة العرب، ولا يعودوا إلى ما كانوا عليه من الفَوْضَى في الجاهلية، وبهذا يكون قتالهم لبغيهم لا لارتدادهم.

ويجوز أيضًا تخصيص ذلك كله بالمرتدين من العرب؛ لأنه أريد جمعهم على دين واحد، أو لأنهم كانوا مقاتلين؛ لأن بلاد العرب كانت في ذلك الوقت في حالة حرب، فكان من يرتد من العرب ينضم إلى من يقاتل المسلمين منهم، أو ينتهز الفرصة للانضمام إليهم، ولا يؤثر في هذا قتل ذلك اليهودي الذي أسلم ثم ارتد كما توهم الشيخ عيسى منون، فإنه كان من يهود العرب؛ لأنه كان من أهل اليمن كما يفيده الحديث الوارد فيه، وكانت اليهودية قد انتشرت قبل الإسلام في أهل اليمن، حتى دان بها ملوكها من حِمْيَر وغيرهم.

ثبوت قولي بعدم إكراه المرتد

وبهذا استقام لنا ما ذهبنا إليه من أن المرتد لا يكره على الإسلام، بقتل أو حبس، وإنما ندعوه إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، ونجادله في ذلك بالتي هي أحسن، فإن عاد إلى الإسلام نجا من عقاب الله تعالى في الآخرة، وإن لم يعد لم يَنْجُ منه، ولا شك أن ما ذهبنا إليه من ذلك أقرب إلى سماحة الإسلام مما يدعي الشيخ عيسى منون الإجماع عليه، وقد أثبتناه بالدليل الراجح، فليكن هناك إجماع بعد هذا على خلافه أو لا يكن، لأنا أمام نصوص يستند إليها الإجماع الذي ادعاه، وقد تصرفنا فيها بأحسن من تصرف هذا

الإجماع فيها، فليكن الحكم على تصرفنا فيها بما فيه من توجيه حسن أو خلافه، لا بموافقته لإجماع أو مخالفته له.

إثبات القول بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل

وأما أن هناك مذهبًا بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل فهو كما قلنا، وإن حاول الشيخ عيسى منون في إنكار وجود هذا المذهب ما حاول، والحقيقة أَنَّا نقلنا هذا القول عن «المحلى» لابن حزم، وقد نسبه إلى طائفة مرة، ونسبه إلى قوم مرة أخرى، وقد نسبه صاحب «المغني» إلى النخعي، وهذا نصه، وقال النخعي: «يستتاب أبدًا، وهذا يفضي إلى أنه لا يقتل أبدًا، وهو مخالف للسنة والإجماع». فابن حزم يروي عن طائفة أو قوم أنهم قالوا في المرتد: يستتاب أبدًا ولا يُقْتَل، فيكون كلٌّ من الاستتابة وعدم القتل مرويًّا عنهم، وهو في هذا لم يتعرض لذكر النخعي أصلاً، ولم يقتصر في روايته على «يستتاب أبدًا» ثم يعلق عليها بأن هذا يُفْضي إلى أنه لا يُقْتَل أبدًا كما فعل صاحب المغني، وبهذا لا يكون هناك وجه لمؤاخذة الشيخ عيسى منون له بأنه اغتر بظاهر كلام النخعي؛ لأنه أولاً لم يَرِدْ في كلامه ذكر للنخعي أصلاً، ولأنه ثانيًا روى عن تلك الطائفة القول بالاستتابة أبدًا وعدم القتل، ولم يَرْوِ عنها الشق الأول فقط، ويستنتج منه الثاني ليكون قد اغْتَرَّ بظاهر كلامها.

وقد توهَّم الشيخ عيسى منون أن هذا القول للنخعي فقط، وقد ورد عنه بالشق الأول فقط «يستتاب أبدًا»، ثم عثر على قول ابن حجر في فتح الباري: «وعن النخعي يستتاب أبدًا»، كذا نقل عنه، والتحقيق أنه فيمن تكررت منه الردة. وكذلك عثر على رواية للبيهقي في «السنن الكبرى» عن النخعي أنه قال: يستتاب كلما رجع فخطَّأ صاحب المغني في فهمه لقوله: «يستتاب أبدًا» أنه يفضي إلى أنه لا يقتل أبدًا؛ لأنه اغترار منه بظاهر هذه الرواية وهو غير معقول؛ لأنه لا معنى للاستتابة الدائمة إذا لم يترتب على عدم الإجابة شيء، وحمله على أنه يستتاب أبدًا كلما رجع، كما حققه ابن حجر في فتح الباري، وكما رواه عنه البيهقي في «السنن الكبرى» ويكون معناه أنه إذا ارتد يستتاب، فإن لم يَتُبْ قتل، وإن تاب تُرِك، فإن رجع وارتد ثانيًا يستتاب، فإن لم يَتُبْ قُتِل، وإن تاب تُرِك، وهكذا. ثم ذكر أن الدليل الصحيح الواضح على أن مراد النخعي هذا ما ذكره البخاري في صحيحه تعليقًا بصيغة الجزم، فقال: «وقال ابن عمرو الزهري وإبراهيم أي النخعي: تقتل المرتدة، ومن يقول بقتل المرتد يقول بقتل المرتدة من باب أَوْلَى».

ولا يخفى فساد ما ذكره من أن ظاهر ما روي عن النخعي غير معقول؛ لأنه لا معنى للاستتابة الدائمة إذا لم يترتب على عدم الإجابة شيء، فإن من قالوا بالاستتابة الدائمة لا يمنعون إلا قتل المرتد، ويقولون بإكراهه على الإسلام بالحبس، فعدم إجابته يترتب عليها عندهم حبسه، فلا يصح ما ذكره من أن

الاستتابة الدائمة لا يترتب على عدم الإجابة فيها شيء، وبهذا ينهار أيضًا ما ذكره ابن حجر؛ لأنه مبني على استبعاد القول بالاستتابة الدائمة لمثل ما ذكره الشيخ عيسى منون أو نحوه، على أن تأويله لكلام النخعي بما ذكر ابن حجر هو الذي لا يعقل؛ لأنه يخرج به عن أصل النزاع في المرتد.

وقد دَلّس الشيخ عيسى منون في رواية البيهقي في «السنن الكبرى» عن النخعي؛ لأنه لم يروها على أصلها ليخفي ما ذكره البيهقي من ضعفها، وهذه هي رواية البيهقي في «السنن الكبرى»: «أخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو حدثنا بحر بن نصر، حدثنا عبد الله بن وهب، أخبرني سفيان الثوري، عن رجل عن عبد الله بن عبيد بن عمير أن رسول الله ﷺ استتاب نبهان أربع مرات، وكان نبهان ارتد، قال سفيان أو قال عمرو بن قيس عن رجل عن إبراهيم - يعني النخعي - إنه قال: المرتد يستتاب أبدًا كلما رجع، قال ابن وهب: وقال لي مالك ذلك أنه يستتاب كلما رجع»، هذا منقطع، وروي من وجه آخر موصولاً وليس بشيء. فهذه هي رواية البيهقي على أصلها، وهي رواية ضعيفة عنده لأنها منقطعة، وقد ذكر أنها رويت من وجه آخر موصولة وأنه ليس بشيء، فالذي روى ذلك عن النخعي رجل مجهول، ومن المعلوم أنه لا يُحْتَجُّ برواية المجهول.

وكذلك لا يفيد الشيخ عيسى منون ما روي عن النخعي أنه قال بقتل المرتدة؛ لأن العيني في شرح البخاري ذكر عنه نقولاً مختلفة في قتل المرتدة، وإن ضعَّف الرواية عنه بعدم قتلها.

على أنا لو سلمنا له أن النخعي لم يذهب إلى ذلك القول فيبقى غيره ممن ذكر ابن حزم في «المحلى» أنهم طائفة أو قوم، والقوم صريح في الجمع، أما الطائفة فهي كما قال صاحب القاموس: «الطائفة من الشيء القطعة منه، أو الواحد فصاعدًا، أو إلى الألف، أو أقلها رجلان، أو رجل، فيكون بمعنى النفس، ولكن إذا كان ابن حزم قد ذكر مرة أن هذا القول لطائفة، ومرة أنه لقوم، فإنه يتعين أن المراد من الطائفة ما يراد من القوم وهو الجمع، وبهذا لا يكون ذلك القول للنخعي وحده[١]».

وهذا إلى أَنَّا نجد ابن حزم يذكر أدلة لأصحاب ذلك القول على ما ذهبوا إليه من عدم قتل المرتد والاقتصار على استتابته، وبهذا نكون في الواقع أمام قول مثل سائر الأقوال التي قيلت فعلاً، وأمام أدلة يذكرها أصحابه لإثباته ولا مانع من أن يكون قولاً للنخعي رجع عنه ورجوعه عنه لا يؤثر فيه بشيء، كما لم يؤثر رجوع الشافعي عن مذهبه القديم في تمسك بعض أتباعه به، وقد يكون قوله هذا هو المتأخر.

تورُّط الشيخ عيسى منون في إنكاره

وبهذا كله لا يكون ما حاوله الشيخ عيسى منون من إنكار وجود هذا القول إلا تورطًا منه لا نظير له، ولا غَرْوَ فإن الغلو في الجمود يوقع في مثل هذا

(١) سيأتي أن ابن حزم نسب ذلك في كتاب مراتب الإجماع إلى النخعي وغيره.

التورط، بل يوقع في أشد منه تورطًا، والعجيب أن الشيخ عيسى منون قد اطلع على ما ذكره ابن حزم في هذا القول من أوله إلى آخره، وهو كلام طويل ينبه من لا يتنبه إذا لم يكن في مثل جموده، ولابد من ذكر ما أطال به ابن حزم في الكلام على ذلك القول؛ لأنه أطال في ذكر أدلته والرد عليها، ونحن نخالفه في حكمه عليه، فلابد أن نذكر كلامه فيه أولاً، ثم نعقّب عليه بالرد ثانيًا.

كلام ابن حزم في القول بعدم قتل المرتد وفي غيره

قد نقل ابن حزم الخلاف في مسألة المرتد أوَّلاً فقال: «كل من صح عنه أنه كان مسلمًا متبرئًا من كل دين حاشا دين الإسلام ثم ثبت عنه أنه ارتد عن دين الإسلام وخرج إلى دين كتابي أو غير كتابي أو إلى غير دين، فإن الناس اختلفوا في حكمه، فقالت طائفة: لا يستتاب. وقالت طائفة: يستتاب. وفَرَّقَت طائفة بين من أَسَرَّ ردته وبين من أعلنها. وفرقت طائفة بين من وُلد في الإسلام ثم ارتد وبين من أسلم بعد كفره ثم ارتد. ونحن ذاكرون إن شاء الله تعالى ما يَسَّر الله تعالى لذكره، فأما من قال: لا يستتاب فانقسموا قسمين؛ فقالت طائفة: بقتل المرتد تاب أو لم يَتُبْ. راجع الإسلام أو لم يراجع. وقالت طائفة: إن بادر فتاب قُبِلَت منه توبته وسقط عنه القتل، وإن لم تظهر توبته أنفذ عليه القتل. وأما من قال: يستتاب فإنهم انقسموا أقسامًا؛ فطائفة قالت: نستتيبه مرة، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: نستتيبه ثلاث مرات، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: نستتيبه

شهرًا، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: نستتيبه ثلاثة أيام، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: نستتيبه مائة مرة، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: يستتاب أبدًا ولا يقتل[١] فأما من فرق بين المُسِرّ والمعلن فإن طائفة قالت: من أسَرّ ردته قتلناه دون استتابة ولم تقبل توبته، ومن أعلنها قبلنا توبته. وطائفة قالت: إن أقر المُسِرّ وصَدّق النية قبلنا توبته، وإن لم يقر ولا صدق النية قتلناه ولم نقبل توبته. قال هؤلاء: وأما المعلن فَتُقْبَل توبته. وطائفة قالت: لا فرق بين المُسِرّ والمعلن في شيء من ذلك. فطائفة قبلت توبتهما معًا أقر المُسِرّ أو لم يقر، وطائفة لم تقبل توبة مُسِرٍّ ولا مُعْلِن.

استدلال القائلين بعدم قتل المرتد بما روي عن عمر، ورد ابن حزم عليه

ثم ذكر ابن حزم أدلة من ذهب إلى أن المرتد يستتاب ثم يقتل إن لم يتب، ثم ذكر بعدها أدلة من ذهب إلى أنه يستتاب أبدًا ولا يقتل، فقال: «وأما من قال يستتاب أبدًا دون قتل فلما حدثنا عبد الله بن ربيع، حدثنا عبد الله بن محمد ابن عثمان، حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا الحجاج بن المنهال، حدثنا حماد ابن سلمة، حدثنا داود – هو ابن أبي هند – عن الشعبي عن أنس بن مالك أن أبا موسى الأشعري قتل حُجَيْنَة الكذاب وأصحابه، قال أنس: فقدمت على عمر ابن الخطاب فقال: ما فعل حجينة وأصحابه؟ قال: فتغافلت عنه ثلاث مرات،

(١) هذه الطائفة هي التي سنعود إلى بيان ما ذكره من أدلتها ورَدِّه عليها، وسيذكر في هذا كلمة قوم بدل طائفة.

فقلت: يا أمير المؤمنين، وهل كان سبيل إلا القتل؟ فقال عمر: لو أتيت بهم لعرضت عليهم الإسلام، فإن تابوا وإلا استودعتهم السجن. وروينا عن طريق عبد الرازق عن معمر قال: «أخبرني محمد بن عبد الرحمن عن أبيه قال: قدم مجزاة بن ثور أو شقيق بن ثور على عمر يبشره بفتح تُستَر، فقال له عمر: هل كانت مغربة تخبرنا بها؟ قال: لا، إلا أن رجلاً من العرب ارتد فضربنا عنقه. قال عمر: وَيْحكم، فهَلاَّ طيَّنتم عليه بابًا وفتحتم له كُوَّة[1] فأطعمتموه كل يوم منها رغيفًا وسقيتموه كوزًا من ماء ثلاثة أيام، ثم عرضتم عليه الإسلام في الثالثة، فلعله أن يرجع، اللهم لم أحضر ولم آمر ولم أعلم». وقد ساق ابن حزم هذا الخبر بعد الخبر الأول لإبطال استدلالهم به على أن المرتد لا يقتل؛ لأنه يبين ما أطلق في الأول من الاستيداع في السجن، وأنه إلى ثلاثة أيام ثم يقتل إن لم يَتُبْ، فليس على ظاهره من الاستيداع في السجن من غير قتل ومن غير تقييد بمدة، بل إلى أن يتوب ولو بقي في السجن ما يشاء الله أن يبقى.

ثم عاد ابن حزم بعد هذا إلى ذكر القائلين بذلك القول ضمن القائلين بالاستتابة فقال: «ومنهم من قال بالاستتابة أبدًا وإيداع السجن فقط، كما قد صح عن عمر مما قد أوردنا قبل»، ثم عاد إلى ذكرهم ضمن القائلين بإكراه المرتد، فقال: «إن الأمة مجمعة على إكراه المرتد، فمن قائل يُكْرَه ولا يُقْتَل، ومن قائل يُكْرَه ويُقْتَل».

(١) كُوَّة: فتحة أو نافذة. (م).

كونهم قومًا واستدلالهم بترك قتل المنافقين، ورد ابن حزم عليه

ثم عاد ابن حزم بعد هذا إلى ذكر ما لأصحاب ذلك القول من أدلة عليه فقال: «قال قوم[1] إن رسول الله ﷺ قد عرف المنافقين، وعرف أنهم مرتدُّون كفروا بعد إسلامهم، وواجهه رجل بالتجوير، وأنه يقسم قسمة لا يراد بها وجه الله، وهذه رِدَّة صحيحة، فلم يقتله، قالوا: فَصَحَّ أنه لا قتل على مرتد، ولو كان عليه قتل لأنفذ ذلك رسول الله ﷺ على المنافقين المرتدين الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون/ ١-٣].

ثم قال في الرد عليهم: «هذا كل ما احتجُّوا به، ونحن إن شاء الله ذاكرون كل آية تعلق بها متعلق في أن رسول الله ﷺ عرف المنافقين بأعيانهم، ومبينون بعون الله تعالى وتأييده أنهم قسمان: قسم لم يعرفهم قط عليه السلام، وقسم آخر افتضحوا فعرفهم فلاذوا بالتوبة، ولم يعرف عليه السلام أنهم كاذبون أو صادقون في توبتهم قط، فإذا بيَّنَّا هذا بعون الله تعالى بطل قول من احتجَّ بأمر المنافقين في أنه لا قتل على مرتد، وبقي قول من رأى القتل بعد التوبة، وإما أنه لا يسقط بالتوبة، والبرهان على الصحيح من ذلك، فنقول وبالله التوفيق: قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة/ ٨-١٦]، فهذه أول آية في القرآن فيها ذكر المنافقين،

(١) لم يُعَيِّنْهم هنا وقد عَيَّنَهم في كتاب «مراتب الإجماع» فذكر فيه أنه روي عن عمرو بن سفيان وعن إبراهيم النخعي أن المرتد يستتاب أبدًا.

وليس في شيء منها دليل على أن رسول الله ﷺ عرفهم، ولا على أنه لم يعرفهم، فلا متعلق فيها لأحد من أهل القولين المذكورين.

وقال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطٞ ﴾ [آل عمران/ ١١٨-١٢٠]، ففي هذه الآية دليل على أن هؤلاء القوم يمكن أن يكونوا معروفين؛ لأن الله تعالى: أخبرنا أنهم من غيرنا بقوله تعالى: ﴿مِّن دُونِكُمۡ ﴾ فإذ هم من غيرنا فممكن أن يكونوا من اليهود مكشوفين، وممكن أن يكون قوله تعالى عنهم: ﴿ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا ﴾ أي بما عندهم، وقد يمكن أيضًا أن يكونوا من المنافقين المظهرين للإسلام، وممكن أن الله تعالى أمر ألاّ نتخذهم بطانة[1] إذا اطلعنا منهم على هذا، والوجه الأول أظهر وأقوى لظاهر الآية، وإذ كلتاهما ممكن فلا متعلّق في هذه الآية لمن ذهب أن رسول الله ﷺ كان يعرف المنافقين بأعيانهم، ويدري أن باطنهم النفاق.

وقال الله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ﴾ [النساء/ ٦٠-٦٥]، وصح عن رسول الله ﷺ «ثلاث من كُنَّ فيه كان منافقًا خالصًا: إذا حَدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان، وإن صام وصَلَّى وزعم أنه مسلم»، فقد صح أن ههنا نفاقًا لا يكون صاحبه كافرًا، ونفاقًا يكون صاحبه كافرًا، فيمكن أن يكون هؤلاء الذين أرادوا التحاكم إلى الطاغوت لا إلى النبي ﷺ مظهرين لطاعة رسول الله ﷺ،

(١) بطانة: خواصّ يطَّلعون على باطن الأمور. (م).

عصاة بطلب الرجوع في الحكم إلى غيره معتقدين لصحة ذلك لكن رغبة في اتباع الهوى، فلم يكونوا بذلك كفارًا بل عصاة، فإذا بَيَّن الله تعالى أنهم لا يؤمنون حتى يُحَكِّمُوا رسول الله ﷺ فيما شَجَر بينهم[١]، وجب أن من وقف على هذا فأبى وعَنَد فهو كافر، وليس في الآية أن أولئك عندوا بعد نزول هذه الآية، فلا حجة فيها لمن يقول إن رسول الله ﷺ عرفهم أنهم منافقون وأقرَّهم.

وقال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ ﴾ إلى قوله: ﴿وَكِيلًا﴾ [النساء/ ٨١]، فهذا ليس فيه نص على أنهم كانوا مظهرين الإيمان، بل لعلهم كانوا كفارًا معلنين، وكانوا يلتزمون الطاعة بالمسالمة، فإذ لا نصّ فيها فلا حُجَّة فيها لمن ادعى أنه عليه السلام كان يعرفهم ويدري أن عقدهم النفاق. وقال تعالى: ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴾ [النساء/ ٨٨-٩١]. وقد روينا من طريق البخاري، عن زيد بن ثابت قال: لما خرج رسول الله ﷺ إلى أُحُد رجع ناس ممن خرج معه، وكان أصحاب رسول الله ﷺ فرقتين: فرقة تقول نقاتلهم، وفرقة تقول لا نقاتلهم، فنزلت ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ ﴾ وقد سمَّى الله أولئك منافقين.

وأما قوله تعالى في هذه الآية متصلاً بذلك ﴿ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [النساء/ ٨٩-٩٠] فقد كان يمكن أن يظن أنه تعالى عنى بذلك أولئك المنافقين وهو كان الأظهر،

(١) شَجَر بينهم: وقع، نشأ. (م)

لولا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء/ ٨٩] فهذا يوضح غاية الإيضاح أنه ابتداء حكم في قوم آخرين غير أولئك المنافقين؛ لأن أولئك كانوا من سكان المدينة بلا شك، وليس على سكان المدينة هجرة، بل الهجرة كانت إلى دارهم، فإذ كان ذلك كذلك فحكم الآية كلها أنها في قوم كفار لم يؤمنوا بعد وادعوا أنهم آمنوا ولم يهاجروا، وكان الحكم حينئذ أن من آمن ولم يهاجر لم ينتفع بإيمانه، وكان كافرًا كسائر الكفار، ولا فرق حتى يهاجر إلا من أبيح له سكنى بلده، كمن بأرض الحبشة والبحرين، وسائر من أبيح له سكنى أرضه إلا المستضعفين، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال/ ٧٢]، وقد قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة/ ٧١] فقد قطع الله الولاية بيننا وبينهم فليسوا مؤمنين. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ [النساء/ ٩٧-٩٨] فإن قال قائل: معنى ﴿حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي حتى يجاهدوا معكم بخلاف فعلهم حين انصرفوا من أُحُد، وأرادوا أن يجعلوا الآية كلها في المنافقين المنصرفين عن أحد، قيل له – وبالله التوفيق: هذا ممكن، ولكن قد قال تعالى: ﴿فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [النساء/ ٨٩]، فأخبرونا هل فعل ذلك النبي – عليه الصلاة والسلام، فقتل الراجعين عن أحد حيث وجدهم؟ وهل أخذهم أم لا؟ فإن قالوا قد فعل ذلك كذبوا كذبًا لا يخفى على أحد، وما عند مسلم شك في أنه عليه السلام لم يقتل منهم ولا نبذ العهد إلى أحد منهم، وإن قالوا لم يفعل ذلك ولا المؤمنون قيل لهم: صدقتم،

ولا يحل لمسلم أن يظن أن النبي عليه السلام خالف أمر ربه، فأمره تعالى إن تولوا أن يقتلهم حيث وجدهم ويأخذهم فلم يفعل، وهذا كفر ممن ظنه بلا شك. قالوا: لم يتولَّوا بل تابوا ورجعوا وجاهدوا؟ قيل لهم: فقد سقط حكم النفاق عنهم بلا شك، وحصل لهم حكم الإسلام بظاهر الآية بلا شك، فقد بطل تعلقهم بهذه الآية جملة في أنه عليه السلام كان يعرف المنافقين، ولكن في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء/ ٩٠]. بيان جلي بأن هؤلاء لم يكونوا قط من الأوس ولا من الخزرج؛ لأنهم لم يكن لهم قوم محاربون للنبي عليه السلام، ولا نسبوا قط إلى قوم معاهدين للنبي عليه السلام بميثاق معهود، هذا مع قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿سَبِيلٗا﴾، فإن هذا بيان جلي على أنهم من غير الأنصار ومن غير المنافقين، لكن من الكفار المجاهرين بالكفر، إلا أن يقول قائل: إن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ استثناء منقطع مما قبله، وعلى كلٍّ فقد سقط حكم النفاق على أولئك إن كان هكذا، فإن قيل: فإن كان الأمر كما قلتم إن قوله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗ﴾ [النساء/ ٨٩]. في قوم من الكفار غير أولئك فحسبنا أنه تعالى قد سَمَّى أولئك الراجعين منافقين، فصاروا معروفين. قيل له- وبالله تعالى التوفيق: قد قلنا إن النفاق قسمان: قسم لمن يظهر الايمان ويبطن الكفر، وقسم لمن يظهر غير ما يصر فيما سوى الدين ولا يكون كافرًا، وقد قيل

لابن عمر: إنا ندخل على الإمام فيقضي بالقضاء فنراه جَوْرًا فنمسك. فقال: إنا معشر أصحاب رسول الله ﷺ نعد هذا نفاقًا، فلا ندري ما تعدونه أنتم؟ فإذ الأمر كذلك فلا يجوز أن نقطع عليهم بالكفر الذي هو ضد الإسلام إلا بنص، ولكنا نقطع عليهم بما قطع الله تعالى به من اسم النفاق والضلالة والإركاس[1] وخلاف الهدى، ولا نزيد ولا نتعدى ما نص الله تعالى عليه بآرائنا، وبالله تعالى التوفيق، وقال الله تعالى: ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ إلى قوله: ﴿ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء/ ١٣٨-١٤٦] قال أبو محمد - ابن حزم: «أما هؤلاء فمنافقون النفاق الذي هو الكفر بلا شك؛ لنصه تعالى على أنهم مذبذبون لا إلى المؤمنين ولا إلى المجاهرين بالكفر في نار جهنم، وأنهم أشد عذابًا من الكفار بكونهم في الدَّرْك الأسفل من النار، ولكن ليس في شيء من هذه الآيات كلها أنه عليه السلام عرفهم بأعيانهم، وعرف نفاقهم، إذ لا دليل على ذلك، فلا حجة فيها لمن ادعى أنه عليه السلام عرفهم وعرف نفاقهم، ثم لو كان ذلك لكان قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء/ ١٤٥-١٤٦]، موجبًا لقبول توبتهم إذا تابوا، وهم قد أظهروا التوبة والندم والإقرار بالإيمان بلا شك، فبطل بهذا عنهم حكم النفاق جملة في الدنيا، وبقي باطن أمرهم إلى الله تعالى.

(١) الإركاس: العودة إلى الكفر. (م).

وقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ﴾ [المائدة/ ٥١-٥٣]، فأخبر الله تعالى عن قوم يسارعون في الذين كفروا حذرًا أن تصيبهم دائرة[1]، وأخبر تعالى عن الذين آمنوا أنهم يقولون للكافرين: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾ [المائدة/ ٥٣] يعنون الذين يسارعون فيهم، قال الله تعالى: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ﴾[المائدة/ ٥٣]، فهذا لا يكون إلا خبرًا عن قوم أظهروا الميل إلى الكفار، فكانوا مثلهم كفارًا خائبي الأعمال، ولا يكونون في الأغلب إلا معروفين، لكن قوله تعالى: ﴿فَيُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ﴾ [المائدة/ ٥٢] دليل على ندامتهم على ما سلف منهم، وأن التوبة لهم معرَّضة على ما في الآية التي ذكرنا قبل هذه، وبالله تعالى التوفيق. وهذه الآية تقضي على كل آية فيها نص بأنه عليه السلام عرف منافقًا بعينه وعرف نفاقه، قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال / ٦٠] فهذه في المنافقين بلا شك، وقد نص الله تعالى على أن المسلمين لا يعلمونهم، ورسول الله ﷺ مخاطب بهذا الخطاب مع المسلمين بلا شك، فهو لا يعلمهم، والله تعالى يعلمهم، وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَٰرِهُونَ﴾ [التوبة/ ٤٢-٤٨]. قال أبو محمد - رحمه الله: «ليس في أول الآية إلا أنهم يحلفون كاذبين وهم يعلمون كذبهم في ذلك،

(١) دائرة: داهية، مصيبة، نائبة من صروف الدهر.(م)

وأنهم يهلكون أنفسهم بذلك، وهذه صفة كل عاص في معصيته، وفي الآية أيضًا معاتبة الله تعالى نبيه عليه السلام على إذنه لهم.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة/ ٤٤-٤٥] فإن وجه هذه الآية التي يجب ألا تصرف عنه إلى غيره بغير نص ولا إجماع أنه في المستأنف؛ لأن لفظها لفظ الاستقبال، ولا خلاف في هذه الآية أنها نزلت بعد تبوك، ولم يكن لرسول الله ﷺ بعد تبوك غزوة أصلاً، ولكنها تقطع على أنه لو كانت هنالك غزوة بعد تبوك وبعد نزول الآية فاستأذن قوم منهم النبي ﷺ في القعود دون عذر لهم في ذلك لكانوا بلا شك مرتابة قلوبهم، كفارًا بالله تعالى وباليوم الآخر، مترددين في الريب، فبطل تعلقهم بهذه الآية، ثم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً﴾[التوبة/ ٤٦] إلى قوله تعالى: ﴿كَـٰرِهُونَ﴾ فهذه أخبار عما خلا لهم، وعن سيئات اقترفوها[1]، وليس فيها شيء يوجب لهم الكفر حتى لو كانوا معروفين بأعيانهم، وبالله تعالى التوفيق».

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ٱئْذَن لِّى﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَّهُمْ فَرِحُونَ﴾ [التوبة/ ٤٩-٥٠] قال أبو محمد - رحمه الله: «قد قيل إن هذه الآية نزلت في الحر بن قيس، وهذا لا يسند ألبتّة، وإنما هو منقطع من أخبار المغازي، ولكن على كل حال يقال هذا كان معروفًا بلا شك، وليس في الآية أنه

(١) اقترفوها: أتَوْها، فعلوها. (م).

كفر بذلك ولكنه عصى وأذنب، وإن وليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةُۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[التوبة/ ٤٩]؛ لأنه لا يجوز أن يقطع بهذا النص على أن ذلك القائل كان من الكافرين، وأما الذين أخبر الله تعالى بأنه إن أصابت رسوله عليه السلام سيئة ومصيبة تولوا وهم فرحون، وإن أصابته حسنة ساءتهم، فهؤلاء كفار بلا شك، وليس في الآية نص على أن القائل: ﴿ٱئْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّيٓ﴾ [التوبة/ ٤٩] كان منهم، ولا فيها نص على أنه عليه السلام عرفهم وعرف نفاقهم، فبطل تعلقهم بهذه الآية. وقال تعالى: ﴿قُلْ أَنفِقُواْ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿يَفْرَقُونَ﴾ [التوبة/ ٥٣-٥٦]. قال أبو محمد: «أما هؤلاء فكفار بلا شك مظهرون للإسلام، ولكن ليس في الآية أنه عليه السلام عرفهم بأعيانهم، ولا دليل فيها على ذلك أصلاً، وإنما هي صفة وصفها الله تعالى فيهم ليميزوها من أنفسهم، وليس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ﴾ دليل على أنه كان يعرفهم بأعيانهم، وأنه كان يعرف نفاقهم، بل قد كان للفضلاء من الأنصار - رضي الله عنهم - الأموال الواسعة والأولاد النجباء الكثير، كسعد بن عبادة وأبي طلحة وغيرهما، فهذه صفة عامة يدخل فيها الفاضل الصادق والمنافق، فأمر تعالى في الآية ألا تعجبه أموالهم ولا أولادهم عمومًا؛ لأن الله تعالى يريد أن يعذب المنافقين منهم بتلك الأموال ويموتوا كفارًا ولابد، وبالله تعالى التوفيق». وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿رَٰغِبُونَ﴾ [التوبة/ ٥٨-٥٩] قال أبو محمد -رحمه الله: «وهذا لا يدل لا بنص ولا بدليل على كفر من فعل هذا، ولكنها معصية بلا شك». وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ

يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ ﴾ إلى قوله ﴿ذَٰلِكَ ٱلْخِزْيُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التوبة/ ٦١-٦٣]. قال: «وهذه الآية ليس فيها دليل على كفر من قال حينئذ إن رسول الله ﷺ أذن[١]، وإنما يكون كافرًا من قال ذلك وآذى رسول الله ﷺ بعد نزول النهي عن ذلك، ونزول القرآن بأن من فعل ذلك فهو كافر، وأن من حادّ الله تعالى ورسوله ﷺ فله نار جهنم خالدًا فيها، فقد جاء أن عمر قال لرسول الله ﷺ: «والله يا رسول الله إنك لأحب إليَّ من كل أحد إلا نفسي. فقال له كلامًا معناه أنه لا يؤمن حتى يكون أحب إليه من نفسه، فقال له عمر: أما الآن فأنت أحب إليَّ من نفسي».

قال أبو محمد: لا يصح أن أحدًا عاد إلى أذى رسول الله ﷺ ومحادَّته بعد معرفته بالنازل في ذلك من عند الله تعالى إلا كان كافرًا، ولا خلاف في أن امرأ لو أسلم ولم يعلم شرائع الإسلام فاعتقد أن الخمر حلال وأنه ليس على الإنسان صلاة وهو لم يبلغه حكم الله تعالى لم يكن كافرًا بلا خلاف يعتد به، حتى إذا قامت عليه الحجة فتمادى فهو حينئذ كافر بإجماع الأمة، ويبين هذا قوله تعالى في الآية المذكورة: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة/ ٦٢]، فقد أخبرهم تعالى أنهم إن كانوا مؤمنين فإرضاء الله ورسوله أحق عليهم من إرضاء المسلمين، فصح هذا بيقين، وبالله تعالى نستعين. وقال تعالى: ﴿ يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة/ ٦٤]، قال: وهذه

(١) أُذُن: يسمع كل ما يُقال له ويصدّقه. (م).

الآية أيضًا لا نص فيها على قوم بأعيانهم، فلا متعلق فيها لأحد في هذا المعنى.
وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾ [التوبة/ ٦٥- ٦٦]، قال أبو محمد: هذه بلا شك في قوم معروفين كفروا بعد إيمانهم، ولكن التوبة مبسوطة لهم بقوله تعالى: ﴿إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾، فصح أنهم أظهروا التوبة والندامة واعترفوا بذنبهم، فمنهم من قبل الله تعالى توبته في الباطن عنده لعلمه تعالى بصحتها، ومنهم من لم تصح توبته في الباطن، فهم المعذبون في الآخرة، وأما في الظاهر فقد تاب جميعهم بنص الآية، وبالله تعالى التوفيق.

وقال تعالى: ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ [التوبة/ ٦٧-٦٨]، قال: فهذه صفة عامة لم يقصد بها إلى التعريف لقوم بأعيانهم، وهذه حق واجب على كل منافق ومنافقة، وبالله تعالى التوفيق.
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [التوبة/ ٧٣-٧٤]، قال: فهذه آية أمر الله تعالى رسوله ﷺ بمجاهدة الكفار والمنافقين، والجهاد قد يكون باللسان والموعظة والحجة، كما حدثنا عبد الله بن ربيع، عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»، قال أبو محمد: «وهذه الآية تدل على أن هؤلاء كانوا معروفين بأعيانهم، وأنهم قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم، ولكن لما قال

الله تعالى: ﴿فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْاْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ صح أن الله تعالى بذل لهم التوبة وقَبِلَهَا ممن أظهرها منهم، وكلهم بلا شك أظهر التوبة، وبرهان ذلك حلفهم وإنكارهم، فلا متعلق لهم في هذه الآية، وبالله تعالى التوفيق».

وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة/ ٧٥-٧٧]، قال: وهذه أيضًا صفة أوردها الله تعالى يعرفها كل من فعل ذلك من نفسه، وليس فيها نص ولا دليل على أن صاحبها معروف بعينه. على أنه قد روينا أثرًا لا يصح، وفيه أنها نزلت في ثعلبة ابن حاطب، وهذا باطل؛ لأن ثعلبة بدري معروف، وهناك أثر أنه جاء بصدقته إلى عمر فلم يقبلها، وقال: لم يقبلها النبي ﷺ ولا أبو بكر، ولا أقبلها. قال أبو محمد: وهذا باطل بلا شك؛ لأن الله تعالى أمر بقبض زكوات أموال المسلمين، وأمر عليه السلام عند موته ألا يبقى في جزيرة العرب دينان؛ فلا يخلو ثعلبة من أن يكون مسلمًا، ففرض على أبي بكر وعمر قبض زكاته، ولابد ولا فسحة في ذلك، وإن كان كافرًا ففرض ألاَّ يقرَّ في جزيرة العرب، فسقط هذا الأثر بلا شك.

وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ إلى قوله ﴿ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة/ ٧٩-٨٠] وقال تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة/ ٨٤-٨٥]- قال أبو محمد: قدمنا هذه الآية وهي مؤخرة عن هذا المكان؛ لأنها متصلة المعاني بالتي ذكرنا قبلها؛ لأنهما جميعًا في أمر عبد الله بن أبيّ، ثم نذكر القول فيهما

جميعًا إن شاء الله تعالى. قال أبو محمد: هذه الآيات فيها أنهم يلمزون المُطَّوِّعين من المؤمنين ويسخرون منهم، وهذا ليس كفرًا بلا خلاف من أحد من أهل السنة.

وأما قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾[التوبة/ ٨٠]، وقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ إلى قوله تعالى:﴿فَـٰسِقُونَ﴾ [التوبة/ ٨٤] فإن هذا لا يدل على تماديهم على الكفر إلى أن ماتوا، ولكن يدل يقينًا على أن فعلهم ذلك من سخريتهم بالذين آمنوا غير مغفور لهم؛ لأنهم كفروا فيما خلا، فكان ما سلف من كفرهم موجبًا ألا يغفر لهم لمزهم[1] المُطَّوِّعين من المؤمنين وسخريتهم بالذين لا يجدون إلا جهدهم وإن تابوا من كفرهم، وأنهم ماتوا على الفسق لا على الكفر، بل هذا معنى الآية بلا شك، برهان ذلك ما روينا من طريق مسلم، عن ابن عمر قال: «لما توفي عبد الله بن أُبَيّ ابن سلول جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله ﷺ فسأله أن يعطيه قميصًا يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فقام عمر وأخذ بثوب رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه؟ فقال: إنما خَيَّرَني الله تعالى فقال ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة/ ٨٠] وسأزيد على السبعين». فقال: إنه منافق. فصلى عليه رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة/ ٨٤] فترك الصلاة عليهم».

(١) لمزهم: عيبهم. (م)

وقد روى أخبارًا أخرى في ذلك ثم قال: «فهذا كله يوجب صحة ما قلناه لوجوه: أحدها: ظاهر الآية كما قلنا من أنهم كفروا قبل وماتوا على الفسق. والثاني: أن الله تعالى قد نهى النبي ﷺ والمؤمنين عن الاستغفار جملة للمشركين بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة/ ١١٣]، فلو كان ابن أبيّ وغيره من المذكورين ممن تَبَيَّن للنبي عليه السلام أنهم كفار بلا شك لما استغفر لهم النبي ﷺ ولا صلى عليه، ولا يحل لمسلم أن يظن بالنبي ﷺ أنه خالف ربه، فصح يقينًا أنه عليه السلام لم يعلم قط أن عبد الله بن أبي والمذكورين كفار في الباطن. والثالث: تعجب عمر من معارضته النبي ﷺ في صلاته على عبد الله بن أبي، وإقراره بأنه أعرف منه. والرابع: أن الله تعالى إنما نهى نبيه ﷺ عن الصلاة عليهم والاستغفار لهم، ولم يَنْهَ سائر المسلمين عن ذلك، وهذا لا ننكره، فقد كان رسول الله ﷺ لا يصلي على من له دين لا يترك له وفاء ويأمر المسلمين بالصلاة عليهم، فصح يقينًا بهذا أن معنى الآيات إنما هو أنهم كفروا بذلك من قولهم، وعلم بذلك النبي عليه السلام والمسلمون ثم تابوا في ظاهر الأمر، فمنهم من علم الله تعالى أن باطنه كظاهره في التوبة، ومنهم من علم الله تعالى أن باطنه خلاف ظاهره، ولم يعلم النبي عليه السلام، ولا أحد من المسلمين، وهذا في غاية البيان، وبالله تعالى التوفيق».

وقال: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة/ ٨١-٨٥]، قال: فقوله تعالى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ﴾

الآية ليس فيها نص على أنهم كفروا بذلك، ولكنهم أتوا كبيرة من الكبائر كانوا بها عصاة فاسقين، وقد ذكر الله تعالى هؤلاء بأعيانهم في سورة الفتح، وبيّن تعالى هذا الذي قلناه هنالك بزيادة على ما ذكرهم به ههنا، فقال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح/ ١١-١٦]، فنص الله تعالى على أن أولئك المخلفين الذين أمر الله تعالى نبيه ﷺ ألا يصلي على أحد منهم مات أبدًا، وأنهم كفروا بالله وبرسوله، والذين أمر الله تعالى نبيه ﷺ ألاَّ تعجبه أموالهم ولا أولادهم، وأنه أراد أن تزهق أنفسهم وهم كافرون، أنهم مقبولة توبتهم إن تابوا في ظاهر أمرهم، والحكم في باطنهم أن من كان منهم صحيح التوبة مطيعًا إذا دعي بعد موت رسول الله ﷺ إلى الجهاد فسيؤتيه أجرًا عظيمًا، وأن من تولّى عذبه الله عذابًا أليمًا، فصح ما قلناه من أنهم كفروا فعرف رسول الله ﷺ أنهم كفروا ثم تابوا فقبل توبتهم، ولم يعرف عليه السلام بعد التوبة من منهم الصادق في سر أمره، ولا من منهم الكافر في باطن معتقده، وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره بشهادة النصوص، كما أوردنا آنفًا، وبالله تعالى التوفيق.

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ ﴾ إلى قوله ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [التوبة/ ٨١-٨٧]. قال أبو محمد - رحمه الله: «فهذا نص الآيات التي ذكرنا أيضًا، وقد تكلمنا فيها: وقال تعالى: ﴿ وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة/ ٩٠]، قال: وهذه الآية تبين ما قلناه نصًا؛ لأنه تعالى أخبر أن بعضهم كفار إلا أن كلهم عصاة، أما المبطنون للكفر منهم فلم يعلمهم النبي عليه السلام، ولا علمه أحد منهم إلا الله تعالى فقط.

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسۡتَـٔۡذِنُونَكَ﴾ إلى قوله ﴿عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة/ ٩٣-٩٦]، قال أبو محمد: وهذه كالتي قبلها، وقد قلنا إن فيهم من كفر فأولئك طبع الله على قلوبهم، ولكن الله تعالى أرجى أمرهم بقوله تعالى: ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ﴾ فصح ما قلناه، واتفقت الآيات كلها، والحمد لله رب العالمين. وكذلك أخبر الله تعالى أن مأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون، وجهنم تكون جزاء على الكفر، وتكون جزاء على المعصية، وكذلك لا يرضى تعالى عن القوم الفاسقين وإن لم يكونوا كافرين».

وقال تعالى: ﴿ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡرٗا وَنِفَاقٗا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة/ ٩٧-٩٩]، قال أبو محمد: «وهذه الآيات كلها نص ما قلناه من أن فيهم كفارًا في الباطن لا يعلم سرهم إلا الله تعالى، وأما رسوله عليه السلام فلا. وقال تعالى: ﴿وَمِمَّنۡ حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مُنَٰفِقُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة/ ١٠١-١٠٣]، قال أبو محمد: «هذه الآية مبينة نص ما قلناه بيانًا لا يحل لأحد أن يخالفه من أن النبي عليه السلام لا يعلم المنافقين لا من الأعراب ولا أهل المدينة، ولكن الله تعالى يعلمهم، وأن منهم من يتوب فيعفو الله تعالى عنه، وأن النبي ﷺ مأمور بأخذ زكوات جميعهم على ظاهر الإسلام. وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسۡجِدٗا ضِرَارٗا وَكُفۡرٗا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة/ ١٠٧-١١٠] قال أبو محمد: «وهذه كالتي قبلها، وفيه أن بنيانهم للمسجد قصدوا به الكفر، ثم أظهروا التوبة فعلم

الله تعالى صدق من صدق فيها، وكذب من كذب فيها، ونعم لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم، وقد قدم الله تعالى أن من أذنب ذنبًا فممكن ألا يغفره له أبدًا حتى يعاقبه عليه، وهذا مقتضى هذه الآية. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَّا يَفۡقَهُونَ﴾ [التوبة/ ١٢٤-١٢٧] قال أبو محمد: «فهذا لا دليل فيه أصلاً على أن القائلين بذلك كانوا معروفين بأعيانهم، لكنها صفة وصفها الله تعالى يعرفونها من أنفسهم إذا سمعوها فقط. وقال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ﴾ [النور/ ٤٧-٥٢]، قال أبو محمد: «ليس في هذه الآية بيان أنهم معروفون بأعيانهم، وإنما هي صفة من سمعها عرفها من نفسه، وهي تخرج على وجهين: أحدهما أن يكون من فعل ذلك كافرًا وهو أن يعتقد النفار عن حكم رسول الله ﷺ، ويدين بألا يرضى به، فهذا كفر مجرَّد، والوجه الثاني ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون فاعل ذلك متبعًا لهواه في الظلم ومحاباة نفسه، عارفًا بقبح فعله في ذلك، ومعتقدًا أن الحق في خلاف فعله، فهذا فاسق وليس كافرًا، والثاني أن يفعل ذلك مقلدًا لإنسان في أنه قد شغفه تعظيمه إياه وحبه، موهمًا نفسه أنه على حق، وهذه الوجوه كلها موجودة في الناس.

فأهل هذين القسمين الأخيرين مخطئون عصاة وليسوا كفارًا، ويكون معنى قوله: ﴿وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾؛ أي وما أولئك بالمطيعين؛ لأن كل طاعة لله تعالى فهو إيمان، وكل إيمان طاعة لله تعالى، فمن لم يكن مطيعًا لله تعالى في

شيء ما فهو غير مؤمن في ذلك الشيء بعينه، وإن كان مؤمنًا في غير ذلك مما هو مطيع فيه لله تعالى. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب/ ١]، قال أبو محمد: «هذه الآية يقتضي ظاهرها أن أهواء الكافرين والمنافقين معروفة، وهو أن يكفر جميع المؤمنين، وقال تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗ﴾ [النساء/ ٨٩] فإذ أهواؤهم معروفة، ففرض على النبي ﷺ وعلى كل مسلم ألا يطيعهم في ذلك مما قد عرف أنه مرادهم، وإن لم يشيروا عليه في ذلك برأي، ولا يجوز أن يظن ظان أن الكفار والمنافقين أتوا رسول الله ﷺ مشيرين عليه برأي راجين أن يتبعهم فيه، فإذ الأمر كذلك فليس في الآية بيان أن المنافقين كانوا معروفين بأعيانهم عند رسول الله ﷺ وأنه يدري أنهم منافقون، ولكنهم معروفة صفاتهم جملة، ومن صفاتهم بلا شك إرادتهم أن يكون كل الناس كفارًا.

وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [الأحزاب/ ١٢] الآية. قال أبو محمد: «هذا أيضًا ليس فيه بيان بأنهم قوم معروفون بأعيانهم، وإنما هو خبر عن قائلين قالوا ذلك. وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَت طَّآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ يَٰٓأَهۡلَ يَثۡرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمۡ فَٱرۡجِعُواْ﴾ [الأحزاب/ ١٣]، قال أبو محمد: «وهذا أيضًا ممكن أن يقوله يهود، وممكن أن يقوله أيضًا قوم مسلمون خَوَرًا[1] وجُبْنًا، وإذ كل ذلك ممكن فلا يجوز القطع من أجل هذه الآية على أن رسول الله ﷺ كان يعرف أنهم منافقون.

(١) خَوَر: ضعف.(م).

خَوَرًاوأما قول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَهْدُ ٱللَّهِ مَسْـُٔولًا﴾، فإن هذا قد روي أنه كان نزل في بني حارثة وبني سلمة، وهم الأفاضل البدريون الأُحُديون، ولكنها كانت وهلة في استئذانهم النبي ﷺ يوم الخندق، وقولهم: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ وفيهما نزلت: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ [آل عمران/ ١٢٢]، كما حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد. قال عمرو بن دينار: سمعت جابر بن عبد الملك يقول: نحن الطائفتان: بنو حارثة وبنو سلمة، وما نحب أنها لم تنزل؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾. وقال الله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾[الأحزاب/ ١٨-١٩] قال أبو محمد: «فهذه ليس فيها دليل على أنها في قوم معروفين بأعيانهم، ولكنها صفة يعرفها من نفسه من سمع منهم هذه الآية، إلا أن قول الله تعالى بعدها بيسير: ﴿لِّيَجْزِىَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب/ ٢٤]، بيان جلي على بسط التوبة لهم، وكل هؤلاء بلا خلاف من أحد من الأمة معترف بالإسلام لائذ بالتوبة فيما صح عليهم من قول يكون كفرًا ومعصية، فبطل التعلق بهذه الآية لمن ادعى أن رسول الله ﷺ كان يعرفهم بأعيانهم، ويعرف أنهم يعتقدون الكفر في باطنهم.

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [الأحزاب/ ٤٨]، قال أبو محمد: «قد مضى قولنا في

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾، وأما قوله تعالى: ﴿وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ فلا يختلف مسلمان في أنه ليس على ترك قتال الكافرين وإصغارهم[1] ودعائهم إلى الإسلام، ولكن فيما عدا ذلك، وقال تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب/ ٦٠-٦٢]، قال أبو محمد: «هذه الآية فيها كفاية لمن عقل ونصح نفسه؛ لأن الله تعالى قطع بأنه إن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون[2] في المدينة ليغرين بهم رسول الله ﷺ ثم لا يجاورونه فيها إلا قليلاً، فأخبر تعالى أنهم يكونون إن لم ينتهوا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقُتِّلُوا تقتيلاً، وإعراب «مَلْعُونِينَ» أنه حال لمجاورتهم، ومعناه لا يجاورونه إلا قليلا ملعونين، ولو أراد الله تعالى غير هذا لقال «ملعونون» على خبر ابتداء مضمر، ثم أكد تعالى بأن هذا هو سنته تعالى التي لا تتبدل. فنسأل من قال إن رسول الله ﷺ علمهم بأعيانهم وعلم نفاقهم: هل انتهوا أو لم ينتهوا؟ فإن قال: «انتهوا» رجع إلى الحق، وصح أنهم تابوا، ولم يعلم بباطنهم في صحة التوبة أو كذبها إلا الله تعالى وحده لا شريك له، ولم يعلم رسول الله ﷺ قط إلا الظاهر الذي هو الإسلام أو كفر رجعوا عنه فأظهروا التوبة منه، وإن قال «لم ينتهوا» لم يبعد من الكفر؛ لأنه يكذب الله تعالى، ويخبر أنه تعالى بدل سنته التي قد أخبر أنه لا يبدلها، أو بدلها رسوله عليه السلام، قال أبو محمد: «وكل من وقف على هذا وقامت عليه

---

(١) إصغار: ذل ومهانة.(م).

(٢) المرجفون: الخائضون في أخبار الفتن ونحوها. (م).

الحجة ثم تمادى فهو كافر؛ لأنه مكذب لله تعالى، أو مُحَوِّر لرسوله ﷺ، وكلا الأمرين كفر» .

قال أبو محمد: «ولقد بلغني عن بعض من خذله الله تعالى أنه تلا هذه الآية، ثم قال: ما انتهوا ولا أغراه بهم. قال أبو محمد: «نحن نبرأ إلى الله تعالى من هذا، فإن قائله آفك كاذب عاصٍ لله تعالى، لا يحل له الكلام في الدين، ونسأل الله تعالى العافية، وقال تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ [محمد/ ١٦]، قال أبو محمد: «من عصى الله تعالى فقد طبع على قلبه في الوجه الذي عصى فيه، ولو لم يطبع على قلبه فيه لما عصى، فقد يمكن أن يكون هؤلاء منافقين، فإعلانهم بالتوبة ماحٍ لما تقدم في الظاهر، والله أعلم بالباطن، وبالله تعالى التوفيق» .

وقال تعالى: ﴿ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَلَوْ صَدَقُواْ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ﴾ [محمد/ ٢٠-٢١]، قال أبو محمد: «وهذا كالذي قبله، إما أن يكون هذا النظر يبين معتقدهم، وإظهارهم الإسلام توبة يصح به قبولهم على ظاهرهم، وإن لم يكن ذلك دليلاً يتميزون به فهم كغيرهم ولا فرق. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ ﴾ [محمد/ ٢٥-٢٦]، قال أبو محمد: هذه صفة مجملة لمن ارتد معلنًا أو مسرًّا، ولا دليل فيها على أنه ﷺ عرف أنهم منافقون مسرّون للكفر، وبالله تعالى التوفيق» . وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ إلى قوله

تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ أَعۡمَٰلَكُمۡ ﴾ [محمد/ ٢٩-٣٠]، قال أبو محمد: «قد بين الله تعالى أنه لو شاء أراهم نبيه عليه السلام، وهذا لا شك فيه، ثم قال تعالى: ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِ ﴾ [محمد/٣٠]، فهذا كالنظر المتقدم، إن كان لحن القول برهانًا يقطع به رسول الله ﷺ على أنهم منافقون، فإظهارهم خلاف ذلك القول وإعلانهم الإسلام توبة في الظاهر كما قدمنا، وإن كان عليه السلام لا يقطع بلحن قولهم على ضميرهم فإنما هو ظن يعرفه في الأغلب لا يقطع به، وبالله تعالى التوفيق.

قال أبو محمد: «قد ذكرنا في براءة والفتح قول الله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ لَكَ ٱلۡمُخَلَّفُونَ ﴾ [الفتح/ ١١] الآيات كلها، وبيَّنَّا أن الله تعالى وعدهم بقبول التوبة والأجر العظيم إن تابوا وأطاعوا لمن دعاهم بعد النبي عليه السلام إلى الجهاد، وبالله تعالى التوفيق».

وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾ [الحجرات/١٤]، قال أبو محمد: «هذا دليل على أنهم استسلموا لله تعالى غلبة ولم يدخل الإيمان في قلوبهم، ولكن الله قد بسط لهم التوبة في الآية نفسها بقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔا ﴾ فإظهارهم الطاعة لله تعالى ولرسوله عليه السلام مدخل لهم في حكم الإسلام، ومبطل لأن يكون ﷺ عرف باطنهم. وقال تعالى: ﴿ يَوۡمَ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَغَرَّتۡكُمُ ٱلۡأَمَانِيُّ ﴾ [الحديد/ ١٣-١٤] قال أبو محمد: «فهذه حكاية عن يوم القيامة، وإخبار بأنهم كانوا في الدنيا مع المسلمين، وهذا يبين أنهم لم يكونوا معروفين عند النبي ﷺ ولا عند

المسلمين، وهذه الآية يوافقها ما روينا، عن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبره أن رسول الله ﷺ قال في حديث «فيجمع الله الناس يوم القيامة، فيقول: من كان يعبد شيئًا فليتبعه، فيتبع من يعبد الشمس الشمس، ويتبع من يعبد القمر القمر، ويتبع من يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها» وذكر الحديث.

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [المجادلة/ ٨]، قال أبو محمد: «هؤلاء معروفون بلا شك، ولكن التوبة لهم مبسوطة كما ذكرنا في سائر الآيات، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة/ ١٤-١٩]، قال أبو محمد: «وهذه صفة قوم لم يسلموا إلا أنهم يتبرؤون من موالاة الكفار، فإن كانوا معروفين فالتوبة لهم مبسوطة كما ذكرنا في سائر الآيات التي تلونا قبل، وبالله تعالى التوفيق».

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟﴾ إلى قوله تعالى: ﴿بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾ [الحشر/ ١١-١٤] قال أبو محمد: «هذا قد يكون سرًّا علمه الله منهم وفضحه ولم يسم قائله، ويمكن أن يكون قد عرف فالتوبة لهم مبسوطة كما ذكرنا في سائر الآيات. وقال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون/ ١ - ٨]، قال أبو محمد: «هذا نزل في عبد الله بن أبي، كما روينا من طريق البخاري، أن زيد بن أرقم قال: خرجنا مع

رسول الله ﷺ في سفر أصاب الناس فيه شدة، فقال عبد الله بن أُبَيّ: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضُّوا من حوله. وقال: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. فأتيت النبي ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى عبد الله بن أُبَيّ، فاجتهد يمينه ما فعل، فقالوا: كذب زيد يا رسول الله، فوقع في نفسي مما قالوا شدة، حتى أنزل الله تعالى تصديقي في: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾، فدعاهم النبي ﷺ ليستغفر لهم فلوَّوا رؤوسهم.

قال: وقوله: ﴿خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون/ ٤] كانوا رجالاً أجمل شيء.

قال أبو محمد: أما قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون/ ١ - ٣] فهم قوم كفروا بلا شك بعد إيمانهم، وارتدوا بشهادة الله تعالى عليهم بذلك، إلا أن التوبة لهم بيقين مذكورة في الآية، وفيما رواه زيد بن أرقم من الحديث الثابت، أما النص فقوله تعالى: ﴿يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ﴾ [المنافقون/ ٥]، وأما منع الله تعالى من المغفرة لهم فإنما هو بلا شك فيما قالوه من ذلك القول، لا في مراجعة الإيمان بعد الكفر، فإن هذا مقبول منهم بلا شك، برهان ذلك ما سلف في الآيات التي قدمنا قبل، وأيضا فإن عمر أراد أن يضرب عنق ابن أُبيّ في ذلك، فقال له النبي ﷺ: «دعه لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»، وهو بيان جلي بظاهر لفظه مقطوع على غيبه بصحة أن ابن أبي من جملة أصحابه بظاهر إسلامه، وأنه من جملة الصحابة المسلمين الذين لهم حكم الإسلام، والذين حرم الله تعالى دماءهم إلا

بحقها، وبيقين ندري أنه لو حَلَّ دم ابن أُبَيّ لما حاباه رسول الله ﷺ. فصح أنه بعد أن كفر هو ومن ساعده على ذلك أظهروا التوبة والإسلام، فقبل رسول الله ﷺ ذلك منهم ولو يعلم باطنهم، على ما كانوا عليه من الكفر، أم على ما أظهروا من التوبة، ولكن الله تعالى عليم بذلك، وهو بلا شك المجازي عليه يوم القيامة، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة/ ٧٣]، قال أبو محمد: «هذا يخرج على وجهين لا ثالث لهما: أما من يعلم أنه منافق وكفر فإنه عليه السلام يجاهده بعينه وبلسانه والإغلاظ عليه حتى يتوب، ومن لم يعلمه بعينه جاهده جملة بالصفة وذم النفاق والدعاء إلى التوبة، ومن الباطل البحت أن يكون رسول الله ﷺ يعلم أن فلانًا بعينه منافق متصل النفاق ثم لا يجاهده فيعصي ربه تعالى ويخالف أمره، ومن اعتقد هذا فهو كافر؛ لأنه نسب الاستهانة بأمر الله تعالى إلى رسول الله ﷺ.

قال أبو محمد: هذا كل ما في القرآن من ذكر المنافقين قد تقصيناه، والحمد لله رب العالمين، وبقيت آثار نذكرها الآن إن شاء الله تعالى: روينا من طريق البخاري، أن عتبان بن مالك قال في حديث: «فغدا عليَّ رسول الله ﷺ وأبو بكر حين ارتفع النهار، قال: وحبسناه على خزيرة صنعناها له، قال: فثاب في البيت رجال ذوو عدد فاجتمعوا، فقال قائل منهم: أين مالك بن الدخشن؟ فقال بعضهم: ذلك منافق لا يحب الله ورسوله: فقال ﷺ: لا تقل ذلك، ألا تراه قد قال: «لا إله إلا الله» يريد بذلك وجه الله. قال: الله ورسوله أعلم، فإنا نرى

وجهه ونصيحته إلى المنافقين. فقال رسول الله ﷺ: فإن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله».

حدثنا عبد الله بن ربيع، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقولوا للمنافق سيدًا، فإنه إن يك سيدًا فقد أسخطتم ربكم». ومن طريق مسلم، عن ابن مسعود قال: «لما كان يوم حُنين آثر رسول الله ﷺ ناسًا في القسمة، فقال رجل: إن هذه لقسمة ما يعدل فيها، وما أريد بها وجه الله، قال: فقلت: والله لأخبرن به رسول الله ﷺ، قال: فأتيته فأخبرته بما قال، فتغير وجه رسول الله ﷺ حتى كان كالصَّرف[١]، ثم قال: من يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله؟ يرحم الله موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر»، قال ابن مسعود: «قلت لا جرم لا أرفع إليه بعدها حديثًا". ومن طريق مسلم أن عمر بن الخطاب قال في هذا الرجل للنبي ﷺ: «دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: لا، معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي، إن هذا وأصحابه يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون منه كما يمرق السهم من الرمية».

ومن طريق البخاري، أن جابر بن عبد الله قال: «غزونا مع رسول الله ﷺ، إلى أن ذكر ما سبق من عبد الله بن أبيّ واستئذان عمر في ضرب عنقه، وقول النبي له: «دعه لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه».

(١) كالصَّرف: الصَّرف شجر أحمر والمراد إحمرار وجه الرسول صلى الله عليه وسلم غضبًا.(م).

ومن طريق مسلم، أن أبا سعيد الخدري قال: «بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله ﷺ من اليمن بذهيبة في أديم مقروظ[١] لم تخلص من ترابها، فقسمها بين أربعة نفر: عيينة بن بدر، والأقرع بن حابس، وزيد الخيل، وشك في الرابع، فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟ يأتيني خبر السماء صباحًا ومساء، فقام رجل فقال: يا رسول الله اتق الله. فقال: ويلك، أو لست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟ ثم ولَّى الرجل، فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله، ألا أضرب عنقه؟ فقال: لعله أن يكون يصلي، قال خالد: وكم من مُصَلٍّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال رسول الله ﷺ: إني لم أومَر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم، إنه يخرج من ضئضئ[٢] هذا قوم يتلون كتاب الله رطبًا لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميَّة».

وحدثنا محمد بن سعيد، عن قيس بن عباد «قلت لعمار: أرأيت قتالكم هذا، أرأي رأيتموه، فإن الرأي يخطئ ويصيب، أو عهد عَهِدَ إليكم رسول الله ﷺ؟ فقال: ما عهد إلينا رسول الله ﷺ شيئًا لم يعهده إلى الناس كافة، وقد قال رسول الله ﷺ- أحسبه قال: حدثني حذيفة أنه قال: في أمتي اثنا عشر منافقًا لا

(١) أديم مقروظ: جلد مصبوغ. (م).
(٢) ضئضئ: أصل، معدن. (م).

يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها حتى يلج الجمل في سَمِّ الخِيَاط[١]، ثمانية منهم يكفيكهم الدبيلة[٢] سراج من النار يظهر بين أكتافهم حتى ينجم من ظهورهم».

وحدثنا محمد بن سعيد، عن ابن مسعود قال: «خطبنا رسول الله ﷺ، فذكر خطبته ما شاء الله تعالى، ثم قال: إن منكم منافقين، ثم قال: قم يا فلان، قم يا فلان، قم يا فلان، حتى عد ستة وثلاثين. ثم قال: إن منكم وإن فيكم، فسلوا الله العافية، فمر عمر برجل مقنع قد كان بينه وبينه معرفة، قال: ما شأنك؟ فأخبره بما قال النبي ﷺ. فقال له عمر: تبًّا لك سائر اليوم».

ومن طريق مسلم، عن أبي سعيد الخدري «أن رجالاً من المنافقين في عهد رسول الله ﷺ كان إذا خرج تخلفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلافه، فإذا قدم اعتذروا إليه وحلفوا وأحبوا أن يُحْمَدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنَّهم بمفازة من العذاب».

ومن طريق مسلم، أن أبا الطفيل قال: «كان بين رجل من أهل العقبة وبين حذيفة بعض ما يكون بين الناس، فقال أنشدك الله، كم كان أصحاب العقبة؟[٣] فقال له القوم: أخبره إذ سألك، قال: كنا نخبر أنهم أربعة عشر، فإن كنت فيهم فقد كان القوم خمسة عشر، وأشهد أن اثني عشر منهم حرب لله ولرسوله ويوم

(١) سَمِّ الخِيَاط: ثقب الإبرة.(م).
(٢) قال في اللسان: الدبيلة داء يجتمع في الجوف، وفي حديث عامر بن الطفيل «فأخذته الدبيلة» هي خرَّاج ودمل كبير تظهر في الجوف فتقتل صاحبها غالبًا. وقوله: «سراج من نار»: تشبيه للمبالغة.
(٣) هي عقبة غير العقبة المشهورة.

يقوم الأشهاد، وعذر ثلاثة، قالوا: ما سمعنا منادي رسول الله ﷺ، ولا علمنا بما أراد القوم».

ومن طريق مسلم، عن جابر «أن رسول الله ﷺ قدم من سفر، فلما كان قرب المدينة هاجت ريح تكاد أن تدفن الراكب، فزعم أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت هذه الريح لموت منافق، وقدم المدينة فإذا عظيم من المنافقين قد مات»، قال أبو محمد: «وأحاديث موقوفة على حذيفة فيها «أنه كان يدري المنافقين، وأن عمر سأله: أهو منهم؟ قال: لا، ولا أخبر أحدًا بعدك بمثل هذا، وأن عمر كان ينظر إليه، فإذا حضر حذيفة جنازة حضرها عمر، وإن لم يحضرها حذيفة لم يحضرها عمر، وفي بعضها: منهم شيخ لو ذاق ألمًا ما وجد له طعمًا» كلها غير مسندة.

وعن حذيفة قال: «مات رجل من المنافقين فلم أذهب إلى الجنازة، فقال: هو منهم، فقال له عمر: أنا منهم؟ قال: لا».

وعن محمد بن إسحاق، أن محمود بن لبيد سئل: هل كان الناس يعرفون النفاق فيهم؟ قال: نعم، والله إن كان الرجل ليعرفه من أخيه ومن أبيه ومن بني عمه ومن عشيرته، ثم يلبس بعضهم بعضًا على ذلك، قال محمود: «لقد أخبرني رجل من قومي عن رجل من المنافقين معروف نفاقه، كان يسير مع رسول الله ﷺ حيث سار، فلما كان من أمر الحجر ما كان، ودعا رسول الله ﷺ حين دعا، فأرسل

الله السحابة فأمطرت حتى ارتوى الناس أقبلنا عليه نقول: ويحك، أبعد هذا شيء؟ قال: سحابة مارَّة. ثم إن رسول الله ﷺ سار حتى إذا كان ببعض الطريق ضلت ناقته فخرج أصحابه في طلبها، وعنده رجل من أصحابه يقال له عمارة بن حزم، وكان عقبيًّا بدريًّا، وكان في رحله زيد بن نصيب القينقاعي، وكان منافقًا، فقال وهو في رحل عمارة وعمارة عند النبي عليه السلام: أليس محمد يزعم أنه نبي ويزعم أنه يخبركم بخبر السماء، ولا يدري أين ناقته؟ فقال رسول الله ﷺ وعمارة عنده: «إن رجلاً قال: هذا محمد يخبركم أنه نبي ويزعم أنه يخبركم بخبر السماء ولا يدري أين ناقته، وإني والله ما أعلم إلا ما علمني الله، وقد دلَّني عليها، وهي في هذا الوادي من شعب كذا وكذا، وقد حبستها شجرة بزمامها، فانطلقوا حتى تأتوني بها، فذهبوا فجاءوا بها، فرجع عمارة إلى رحله فقال: «والله لأعجب من شيء حدثناه رسول الله ﷺ آنفًا عن مقالة قائل أخبره الله عنه كذا وكذا – للذي قال زيد بن نصيب» فقال رجل من رحل عمارة ولم يحضر رسول الله ﷺ: زيد والله قال هذه المقالة قبل أن تأتي. فأقبل عمارة على زيد يَجَأ في عنقه[١] ويقول: «اخرج أي عدو الله من رحلي فلا تصحبني». وقال حذيفة: «ما بقي من أصحاب هذه الآية إلا ثلاثة – يعني قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ﴾ إلى قوله: ﴿يَنتَهُونَ﴾ [التوبة/ ١٢]»، قال: ولا بقي من المنافقين إلا أربعة، فقال له أعرابي: إنكم أصحاب محمد تخبروننا بما لا ندري، فما هؤلاء الذين ينقرون

---

(١) يَجَأ في عنقه: يضربه.(م).

بيوتنا ويسرقون أعلافنا؟ قال: أولئك الفساق، لم يبق منهم إلا أربعة، منهم شيخ كبير لو شرب الماء ما وجد له بردًا.

قال أبو محمد: هذا كل ما حضرنا ذكره من الأخبار، وليس في شيء منها حجة أصلاً، أما حديث مالك بن الدخشن فصحيح، وهو أعظم حجة عليهم؛ لأن رسول الله ﷺ أخبر بأن شهادة التوحيد تمنع صاحبها. وهكذا قال رسول الله ﷺ: «نهينا عن قتال المصلين»، وأما حديث بريدة «لا تقولوا للمنافق سيدًا» فإن هذا عموم لجميع الأمة، ولا يخفى هذا على أحد، وإذ الأمر كذلك فإذا عرفنا المنافق ونهينا أن نسميه سيدًا فليس منافقًا بل مجاهر، وقد يكون هذا الحديث أيضًا على وجه آخر، وهو أن النبي - عليه الصلاة والسلام - قد صح عنه أن خصالاً من كُنَّ فيه كان منافقًا خالصًا، وقد ذكرناه قبل، وليس هذا نفاق الكفر، ولكنه منافق لإظهاره خلاف ما يضمره في هذه الخلال المذكورة في كذبه وغدره وفجوره وإخلافه وخيانته، ومَنْ هذه صفاته فلا يجوز أن يسمَّى سيدًا، ومن سماه سيدًا فقد أسخط الله تعالى بإخبار رسول الله ﷺ بذلك، وأما حديث ابن مسعود فإن القائل إن رسول الله ﷺلم يعدل ولا أراد وجه الله تعالى فيما عمل فهو كافر معلن بلا شك، وكذلك القائل في حديث جابر إذ استأذن عمر في قتله إذ قال يا رسول الله اعدل، فنهى رسول الله ﷺ عمر عن ذلك، وأخبر بأنه لا يقتل أصحابه.

وكذلك أيضًا في استئذان عمر في قتل عبد الله بن أبي، فإن هؤلاء صاروا بإظهارهم الإسلام بعد أن قالوا ما قالوا حرمت دماؤهم، وصاروا بذلك من جملة أصحابه عليه السلام؛ لأنه لا خلاف بين أحد من الأمة في أنه لا يحل لمسلم أن يسمى كافرًا معلنًا بأنه صاحب رسول الله ﷺ، فصح أنهم أظهروا الإسلام فحرمت دماؤهم في ظاهر الأمر، وباطنهم إلى الله تعالى في صدق أو كذب. وهكذا القول في حديث أبي سعيد الذي قد ذكرناه، إذ استأذنه خالد في قتل الرجل، فقال: لعله أن يكون يصلي، ثم أخبر أنه لم يبعث ليشق عن قلوب الناس، وأن ظاهرهم مانع من قتلهم أصلاً، وقد جاء في هذا الخبر عن طريق لا يصح أنه - عليه الصلاة والسلام - أمر أبا بكر وعمر بقتله فوجداه يركع ويسجد فتركاه، وأمر عليًّا بقتله فمضى فلم يجده، وأنه عليه السلام قال: «لو قتل لم يختلف من أمتي اثنان»، وهذا لا يصح أصلاً، ولا وجه للاشتغال به، وأما حديث عمار «في أمتي اثنا عشر منافقًا» فليس فيه أن رسول الله ﷺ عرفهم بأعيانهم، وهو إخبار بصفة عن عدد فقط، وليس فيهم بيان أنهم عرفوا بأسمائهم، فسقط التعلق بهذا الخبر، وبالله تعالى التوفيق.

وأما حديث ابن مسعود فإنه لا يصح، فإنا قد رويناه من طريق قاسم بن أصبغ، عن رجل عن أبيه عن ابن مسعود، فذكر هذا الحديث، وهذا الرجل الذي لم يسمَّ - قيل إنه عياض بن عياض - وهو مشكوك فيه، ثم لو صح لما كانت لهم فيه حُجة؛ لأنهم قد انكشفوا واشتهر أمرهم فليسوا منافقين، بل هم مجاهرون،

فلابد من أحد أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكونوا تابوا فحقنت دماؤهم بذلك، وإما أنهم لم يتوبوا فهو مما تعلق به من لا يرى قتل المرتد على ما ذكرنا. وأما حديث أبي سعيد فإنما فيه أنهم ليسوا مأمونين من العذاب، وهذا ما لا شك فيه، وليس فيه أن رسول الله ﷺ عرف كفرهم. وأما حديث حذيفة فساقط؛ لأنه من طريق الوليد بن جميع وهو هالك، فسقط التعلق به، والحمد لله رب العالمين.

وأما حديث جابر فراويه أبو سفيان طلحة بن نافع وهو ضعيف، ثم لو صح لما كانت فيه حجة؛ لأنه ليس فيه إلا هبوب الريح لموت عظيم من عظماء المنافقين، فإنما في هذا انكشاف أمره بعد موته، فلم يوقن قط بأن رسول الله ﷺ علم نفاقه في حياته، فلا يجوز أن يقطع بالظن على رسول الله ﷺ.

وأما الأحاديث الموقوفة على حذيفة فلا تصح، ولو صحت لكانت بلا شك على ما بيَّنا من أنهم صَحَّ نفاقهم وعاذوا بالتوبة، ولم يطَّلع حذيفة ولا غيره على باطن أمرهم فتورع عن الصلاة عليهم، وفي بعضها أن عمر سأل: أنا منهم؟ وهذا باطل كما ترى؛ لأن من الكذب المحض أن يكون عمر يشك في معتقَد نفسه، حتى لا يدري أمنافق هو أم لا؟ وكذلك أيضًا لم يختلف اثنان من أهل الإسلام في أن جميع المهاجرين قبل فتح مكة لم يكن فيهم منافق، إنما كان النفاق في قوم من الأوس والخزرج فقط، فظهر بطلان هذا الخبر.

وأما حديث محمود بن لبيد فمنقطع، ومع هذا فإنما فيه أنهم كانوا يعرفون المنافقين منهم، وإذ الأمر كذلك فليس هذا نفاقًا، بل هو كفر مشهور، وَرِدَّة ظاهرة، وهذا حُجة لمن رأى أنه لا يقتل المرتد. وأما حديث حذيفة «لم يبق من أصحاب هذه الآية إلا ثلاثة» فصحيح، ولا حجة لهم فيه؛ لأن في نص الآية أن يقاتَلوا حتى ينتهوا، فبيقين ندري أنهم لو لم ينتهوا لم يترك قتالهم كما أمر الله تعالى. وكذلك أيضًا قوله: «لم يبق من المنافقين إلا أربعة» فلا شك عند أحد من الناس أن أولئك الأربعة كانوا يظهرون الإسلام، وأنه لا يعلم غيب القلوب إلا الله تعالى، فهم ممن أظهر التوبة بيقين لا شك فيه، ثم الله تعالى أعلم بما في نفوسهم.

قال أبو محمد: «ويبين هذا ما رويناه من طريق البخاري، أن الأسود قال: «كنا في حلقة عبد الله بن مسعود فجاء حذيفة حتى قام علينا فسلم ثم قال: لقد أنزل النفاق على قوم خير منكم. قال الأسود: سبحان الله! إن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء/ ١٤٥]، فتبسم عبد الله ابن مسعود، وجلس حذيفة في ناحية المسجد، فقام عبد الله فتفرق أصحابه، فرماني حذيفة بالحصى فأتيته، فقال حذيفة: عجبت من ضحكه - يعني عبد الله- وقد علم ما قلت، لقد أنزل الله النفاق على قوم كانوا خيرًا منكم ثم تابوا فتاب الله عليهم»، وروينا من طريق البخاري، أن حذيفة بن اليمان قال: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد رسول الله ﷺ، كانوا حينئذ يسرُّون، وهؤلاء يجهرون».

قال أبو محمد: «فهذان أثران في غاية الصحة: في أحدهما بيان أن المنافقين في عهد رسول الله ﷺ كانوا يسرون، وفي الثاني أنهم تابوا، فبطل تعلق من تعلق بكل آية وكل خبر وَرَدَ في المنافقين، وصح أنهم قسمان: إما قسم لم يعلم باطن أمره، فهذا لا حكم له إلا في الآخرة، وقسم علم باطن أمره وانكشف فعاذ بالتوبة».

قالوا: إن الذي جوّر رسول الله ﷺ وقال إنه لم يعدل ولا أراد بقسمته وجه الله مرتد لا شك فيه منكشف الأمر، وليس في شيء من الأخبار أنه تاب من ذلك، ولا أنه قتل، بل فيها النهي عن قتله، قلنا: أما هذا فحق كما قلتم، لكن الجواب في هذا أن الله تعالى لم يكن قد أمر بعد بقتل من ارتد، فلذلك لم يقتله رسول الله ﷺ، ولذلك نهى عن قتله، ثم أمره الله تعالى بعد ذلك بقتل من ارتد عن دينه، فنسخ تحريم قتلهم. برهان ذلك ما رويناه من طريق مسلم، عن أبي سعيد الخدري قال: «بعث علي وهو باليمن بذُهَيبةٍ في تربتها إلى رسول الله ﷺ، إلى أن ذكر ما كان من ذلك الرجل وأنه يخرج من ضئضئه قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميَّة، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد»، ثم بطريق آخر فيه هذه الزيادة، وقال بعد هذا: «فصح كما ترى الإسناد الثابت أن هذا المرتد استأذن عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد في قتله فلم يأذن لهما رسول الله ﷺ في ذلك، وأخبر عليه السلام في فوره ذلك أنه سيأتي من ضئضئه عصابة إن أدركهم قتلهم، وأنهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميَّة، ومن مَرَقَ منه فقد

خرج عنه، ومن خرج عنه بعد كون دخوله كدخول السهم في الرمية فقد ارتد عنه، فصح إنذار النبي عليه السلام بوجوب قتل المرتد؛ وأنه قد علم عن الله تعالى أنه سيأمر بذلك بعد ذلك الوقت، فثبت ما قلناه من أن قتل من ارتد كان حرامًا، ولذلك نهى عنه عليه السلام ولم يأذن به لا لعمر ولا لخالد، ثم إنه عليه السلام نذر بأنه سيباح قتله وأن سيجب قتل من يرتد، فصح يقينًا نسخ ذلك الحال، وقد نسخ ذلك بما رويناه عن ابن عباس وابن مسعود ومعاذ عن رسول الله ﷺ.

قال أبو محمد: «فإذ قد بطلت هذه المقالة من أنه لا يقتل المرتد، وصح أن من قاله إنما تعلق بمنسوخ، فلم يبق إلا قول من قال إنه يستتاب، وقد ذكرناه». اهـ.

فهذا ما ذكره ابن حزم في بيان أدلة ذلك المذهب وردّها – مذهب من يرى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل – وسيأتي ردي على ما ذكره في ردها، ولكن بعد أن أعود إلى التنبيه على أن ذلك التطويل من ابن حزم في بيان أدلته وردّها يدل على أن هناك من قال به على ظاهره من أنه يستتاب ولا يقتل، فلا يكون هناك محل لتأويله في رواية من اقتصر على أنه يستتاب أبدًا على معنى أنه يستتاب كلما رجع، ليصرف بهذا عما يقتضيه ظاهره من أنه يفضي إلى عدم القتل؛ لأن الواقع أن صاحب هذا القول يذهب إلى استتابة المرتد وعدم قتله معًا، وأن أدلته تقصد إلى إثباتهما معًا، فلتحمل الرواية التي اقتصرت على الاستتابة الدائمة على الرواية التي ذكر فيها القتل مع هذه الاستتابة.

عود إلى إثبات قولي في المرتد والرد على ابن حزم

وأما ما ذهبت إليه من أن المرتد لا يُكرَه على الإسلام بقتل ولا باستتابة فيها شيء من الإكراه فإني أعود إلى إثباته هنا ثانيًا بعد أن أثبتُّه في بيان حقي في مخالفة الإجماع على إكراه المرتد؛ لأن ما ذكره ابن حزم في الرد على من قال إن المرتد يستتاب أبدًا ولا يُقْتل يقتضي مني هذه العودة؛ لأنه يؤثر في مذهبي كما يؤثر في ذلك المذهب، فلابد من ردّه أيضًا، حتى لا يكون هناك شك في أن المرتد إنما يدعى إلى الإسلام بطريق الدعوة الإسلامية الواردة في قوله تعالى في الآية ١٢٥ من سورة النحل: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾، وهذا ما أعود إليه في ذلك، وفيه أولاً إثبات لمذهبي في المرتد، وثانيًا رد على ما ذكره ابن حزم.

ردُّ دعوى ابن حزم نسخ النهي عن قتل المرتد

١- نرد عليه بما جاء في الرجال الذين نسبوا إلى النبي ﷺ الجور وأنه لم يقصد وجه الله في قسمته، إلى غير هذا مما سلم ابن حزم أنه ردة لا شك فيها، فإن النبي ﷺ لم يأذن في قتلهم لمن أراده، ولم يحملهم على التوبة بشيء من الإكراه، بل اقتصر على تخطئتهم فيما نسبوه إليه، وتركهم لأنفسهم بعد تخطئتهم فيه، فإن شاءوا تابوا فنجوا من عذاب الآخرة، وإن شاءوا لم يتوبوا

فلم ينجوا منه، وقد سلم ابن حزم بهذا[١] ولكنه ادعى أنه منسوخ بالزيادة التي رواها في ذلك الخبر، وهي قوله ﷺ فيها: «لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد». والحق أن هذا ليس من النسخ في شيء؛ لأن نذره قتلهم وَرَدَ مع نهيه عن قتل ذلك الرجل الذي يخرجون من ضئضئه في خبر واحد، فلا يعقل أن يَنْسَخَ أحدهما الآخر، وليس في هذا وعد بنسخ أيضًا، وإنما فيه بيان حكم من يخرجون من ضئضئ هذا الرجل ويقتلون المسلمين، ويدَعُون أهل الأوثان، وهذه حال خلاف حال ذلك الرجل؛ لأنه ارتد ولم يقاتل، أما أولئك فقد خرجوا على الجماعة وقاتلوا، فهذا الرجل لم يُقْتَل لأنه لم يقاتل، وأولئك أبيح قتلهم لأنهم قاتلوا، فكان قتلهم لهذا لا لأنهم وقعت منهم رِدّة، وإنما لأنهم خوارج على الجماعة، وهم فرقة الخوارج الذين ظهروا في آخر خلافة عثمان رضي الله عنه، وقد استدل بهذا الحديث على كفرهم، والحق أنهم لم يكونوا كفارًا، وإنما هم قوم عصوا بخروجهم على المسلمين وقتلهم لهم، فاستحقوا القتل من أجل هذا لا من أجل ردتهم، وبهذا لا يكون هناك نسخ أصلاً ولا وعد بنسخ، وإنما هناك رجل ارتد بتجويره النبي ﷺ فله حكمه، وهناك قوم خرجوا على جماعة المسلمين وقاتلوهم ولم يرتدوا فلهم حكمهم، وهذا الحكم لا ينسخ الحكم السابق؛ لأن شرط النسخ أن يكون متعلق المنسوخ والناسخ واحدًا، حتى يكون هناك خلاف بين الحكمين، فلا يكون هناك سبيل إلا أن يكون ثانيهما ناسخًا للأول، وبهذا لا يكون هناك

(١) انظر ص ١٤٩، ١٥٠.

معنى لقول ابن حزم بأن النبي ﷺ نذر في تلك الزيادة بأنه سيباح قتل المرتد، وأنه سيجب قتل من يرتد، وأنه قد تحقق هذا بما روي عن ابن عباس وغيره؛ لأنه ليس في تلك الزيادة نسخ ولا وعد به كما سبق، ليكون ما رواه ابن عباس وغيره من الأمر بقتل المرتد تحقيقًا لذلك الموعد، بل ليس هناك ما يعين أن ما رواه ابن عباس وغيره قد ورد بعد خبر ذلك الرجل الذي جور النبي ﷺ، حتى يكون ناسخًا للنهي عن قتل المرتد فيه، بل يجوز أن يكون الأمر بالعكس فيهما، ولو سلم أن ما روي عن ابن عباس وغيره من الأمر بقتل المرتد هو المتأخر فقد سبق أنه يجوز حمله على المرتد الذي يقاتل، فيكون قتله لأنه قاتل لا لأنه ارتد، أو حمله على من ارتد من العرب؛ لأنهم كانوا لا يقبل منهم إلا الإسلام، لقتالهم للمسلمين أو لغيره مما سبق.

رَدّ دعواه عدم علم النبي بالمنافقين

٢- ونرد عليه بما فعله النبي ﷺ مع أولئك المنافقين الذين لم يجد ابن حزم في التخلص منه إلا دعوى أنه لم يكن يعلمهم، فإنه في الحقيقة كان يعلم نفاق أكثرهم، ولم يكن يخفى عليه إلا حال النادر منهم؛ لأنه كان يتتبع أحوالهم في السر، وكانت له عيون عليهم تأتيه بأخبارهم، وتطلعه على ما يديرون من مؤامرات، وقد كانوا جواسيس لأعدائه على المسلمين، يطلعونهم على أسرارهم وأحوالهم، فلم يكن من المعقول أن يتركهم النبي ﷺ ومؤامراتهم،

بل كانت عيونه تأتيه بأخبارها أولاً بأول، فيعمل على إفسادها عليهم، ولا يمكنهم من استغفاله والمضي في مؤامراتهم من ورائه، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى في الآية ٦١ من سورة التوبة: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌۚ قُلۡ أُذُنُ خَيۡرٖ لَّكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ﴾. وكيف يخفى نفاقهم عليه وهم يعيشون بينه ويجالسونه، فتبدو عليهم أمارات النفاق وإن حاولوا إخفاءه؛ لأن ما تنطوي عليه القلوب لابد أن تبدو عليه أمارات تُقْرأ في الوجوه، وتظهر في الحركات والسكنات، كما قال الشاعر:

ومَهْمَا يَكُنْ عندَ امرئٍ مِنْ خليقَةٍ   وإن خالَها تَخْفَى على النَّاسِ تُعْلَمِ

وحينئذ لا يصح ما تعلق به ابن حزم في الرد على أصحاب ذلك القول من عدم علم النبي ﷺ بنفاقهم، وإذا كان لهم أن يستدلوا بذلك على قولهم بعدم قتل المرتد؛ لأنه لم يقتل أولئك المنافقين مع علمه بكفرهم بعد إيمانهم فلي أن أستدل به على ما ذهبت إليه من عدم إكراه المرتد على الإسلام بقتل أو نحوه من وسائل الإكراه؛ لأنه كان يقتصر على ذم النفاق والمنافقين، ويظهر التجاهل بما يبدو عليهم من أمارات النفاق، وبما يدبرونه من مؤامرات، ما لم تصل إلى الحد الذي يخشى منه على المسلمين، فحينئذ يأخذهم بالعقاب الذي يستحقونه عليها، ولا يعاقبهم بشيء على نفاقتهم؛ لأنه كان يجاريهم في تجاهله لأمرهم، ويتغافل في هذا بما يقتضيه حسن السياسة، وبما كان يراه من أن أخذهم

باللين أجدى من أخذهم بالشدة، وبما كان يعلمه من أن الزمن كفيل بأن يقضي على هذا النفاق، حين يظهر أمر الدين، ويدخل الناس فيه أفواجًا، فيتضاءل أمر النفاق والمنافقين، ويختفي أثرهم في هذه الأفواج التي تطغى عليهم وتقطع أملهم فيما كانوا يريدون الوصول إليه من نفاقهم، فيزول النفاق بهذا عن إخلاص لا عن تدليس، ويستبدل به الإسلام الخالص لا الإسلام المزوَّر، وهو الإسلام الذي ينفع في الدنيا والآخرة، لا ذلك الإسلام المزور الذي لا يفيد شيئًا فيهما، بل ربما يضر في الدنيا أكثر مما يفيد فيها؛ لأنه يدخل في المسلمين عضوًا فاسدًا يؤثر في سلامتهم، كما يؤثر العضو الفاسد في سلامة الجسم.

أخذ المنافقين بسماحة الإسلام مع العلم بنفاقهم

٣- وغاية ما ذكره ابن حزم في كل ما استقصاه من الآيات أنها لا تفيد علم النبي بنفاقهم، فإذا سلمنا له هذا فإنها لا تفيد أيضًا جهله به، ويكفي ما ذكرناه في إثبات أنه كان يعلمه، وأنه كان يكتفي باتقاء ضرره، ويترك للزمن ما كان يريده من القضاء عليه، وقد وصل بهذا إلى مقصده من غير أن يريق فيه دمًا، ومن غير أن يلجأ إلى شيء من العنف، ووقى الله الإسلام بهذا أن يؤخذ عليه شيء مما يؤخذ على أهل الأديان الأخرى من أنواع الاضطهاد والتعذيب التي كانوا يرتكبونها باسم الدين، مما تقشعرُّ لِهَوْلِه الأبدان، وترتجف لذكره القلوب، وتسوَدُّ به صفحات التاريخ، وما أجهل من يريد من

أبناء الإسلام أن يحمله على ذلك الوزر، ويوقع سلفه فيما وقع فيه غيره من ذلك الإثم، فيبدل حسناته إلى سيئات، وصفحاته البيضاء في التاريخ إلى صفحات سوداء.

قياس توبة المرتد على التوبة الاختيارية للمنافقين

٤- ونرد عليه بأن أولئك المنافقين كانوا إذا ظهر نفاقهم تبسط التوبة لهم كما ذكر ابن حزم، والتوبة المبسوطة توبة اختيارية بمقتضى ما ذكره من بسطها لهم وعدم إكراههم عليها، وهذا هو ما نذهب إليه في حكم المرتد، فلا نريد إلا أن تبسط التوبة له بدعوته إلى الرجوع إلى الإسلام بالتي هي أحسن، وعدم إكراهه عليها بقتل أو نحوه من وسائل الإكراه، فتكون توبته اختيارية مثل توبة أولئك المنافقين سواء بسواء، وقد كان بعضهم إذا طلب منه التوبة أعرض ولوى رأسه، كما قال تعالى في الآيتين ٥، ٦ من سورة المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ . سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، فلا يتخذ معهم شيء من وسائل الإكراه على التوبة، بل يُكْتَفى بتهديدهم بأنه تعالى لن يغفر لهم ذلك ولو استغفر النبي ﷺ من نفسه لهم، وكان بعضهم يظهر توبة مكذوبة، ويحلف عليها أيمانًا كاذبة، ويخبر الله تعالى بحقيقتها في كتابه الكريم، كما قال تعالى في

الآيتين ٦٥، ٦٦ من سورة التوبة: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ . لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾، فأخبر بكذبهم في اعتذارهم ولم يتخذ معهم شيئًا من وسائل الإكراه، بل تركهم لإرادته فيهم، إن شاء عفا عن طائفة منهم بهدايتهم، وإن شاء عذب طائفة منهم ببقائهم على نفاقهم، وهو عذاب الآخرة الذي يراد من كلمة العذاب عند إطلاقها، وقال تعالى في الآيتين ١، ٢ من سورة المنافقين: ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ . اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾، فأخبر بكذبهم في أيمانهم وأنهم باقون على نفاقهم، ومع هذا بقي لهم حكمهم من قبول ذلك الظاهر المكذوب، ومعاملتهم كما يعامل غيرهم من المؤمنين الصادقين، وتركهم لإرادة الله تعالى فيهم، فعمي أن يتوب عليهم من ذلك النفاق، ويدخلهم في زُمْرَة المؤمنين الصادقين في إيمانهم. وقال تعالى في الآية ٧٤ من سورة التوبة: ﴿ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا ۚ وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ ۚ فَإِن يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾، فكذبهم أيضًا في أيمانهم، وبسط لهم التوبة الاختيارية التي بسطها لهم، فإن تولوا عنها فليس لهم إلا عذاب أليم في الدنيا والآخرة.

قال السيد محمد رشيد رضا في تفسيره: «أما في الدنيا فبمثل ما تقدم في قوله تعالى ٥٥ من سورة التوبة: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾، وقوله بعده في وصف ما يلازم قلوبهم من الفرَق[1] ٥٧ من هذه السورة: ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَـًٔا أَوْ مَغَٰرَٰتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَّوَلَّوْا۟ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾، وفي معناه: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [المنافقون/ ٤] فهم في جَزَع دائم، وهمٌّ ملازم، وكذا ما ذكر آنفًا في تفسير جهادهم، وما ترى في بقية الآية من حرمانهم من كل ولي ونصير في العالم، وما سيأتي من الآيات في تفسير هذه السورة من الشدة في معاملتهم، فلم يذكر - رحمه الله - في ذلك العذاب الأليم في الدنيا قتلاً ولا حبسًا على إعراضهم عن التوبة من النفاق، وإنما هي أمور ترجع إلى إظهار السخط من إصرارهم على نفاقهم فليكن حكم المرتد في هذا مثلهم».

الفرق بين جهاد المنافقين وجهاد المحاربين

٥- ونرد عليه بأن أولئك المنافقين بعد أن اشتد أذاهم للنبي ﷺ وظهر منهم ما ظهر في غزوة تبوك نزل جهادهم في الآية ٧٣ من سورة التوبة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾، فلم يكن جهاد المنافقين بالسيف كجهاد الكفار الذين يحاربون المسلمين

(١) الفَرَق: الفزع، شدة الخوف.(م).

بالسيف، وإنما كان جهادًا من نوع آخر يلائم حالهم، ويوافق تظاهرهم الكاذب بالإسلام، وعدم وصول أمرهم إلى رفع السيف. وقد قال الفخر الرازي في تفسيره: «إن الجهاد عبارة عن بذل الجهد، وليس في اللفظ ما يدل على أن ذلك الجهاد بالسيف أو باللسان أو بطريق آخر، فنقول: إن الآية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين، فأما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الآية لا يدل عليها، بل إنما يعرف من دليل آخر، وإذا ثبت هذا فنقول: دلت الدلائل المنفصلة على أن المجاهدة مع الكفار يجب أن تكون بالسيف، ومع المنافقين بإظهار الحجة تارة، وبترك الرفق ثانيًا، وبالانتهار ثالثًا. قال عبد الله[1] في قوله: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾، قال: تارة باليد، وتارة باللسان، فمن لم يستطع فليكشر في وجهه، فمن لم يستطع فبالقلب، وحمل الحسن[2] جهاد المنافقين على إقامة الحدود عليهم إذا تعاطوا أسبابها. قال القاضي: «وهذا ليس بشيء؛ لأن إقامة الحد واجبة على من ليس بمنافق، فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق». ثم قال: «وإنما قال الحسن ذلك إما لأن كل فاسق منافق، وإما لأجل أن الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن الرسول عليه السلام كانوا منافقين».

فهذا ما ذكره الفخر الرازي في جهاد أولئك المنافقين بعد أن نزلت سورة براءة بفضح نفاقهم، ليس فيه قتل ولا حبس ولا نحوهما من وسائل الإكراه، وإنما هو كما قال السيد محمد رشيد رضا: «جهاد تأديبي لهم فيه مشقة عظيمة؛

(١) يعني عبد الله بن عباس.
(٢) يعني الحسن البصري.

لأنه موقف وسط بين رحمته ولينه للمؤمنين المخلصين، وشدته في قتاله للأعداء الحربيين، يجب فيه إقامة العدل، واجتناب الظلم». ومن كلام عمر ﷺ: «أذلُّوهم ولا تظلموهم». وهذه الغلظة الإرادية – أي غير الطبيعية – تربية للمنافقين وعقوبة، يرجى أن تكون سببًا لهداية من لم يطبع الكفر على قلبه، وتحيط به خطايا نفاقه، فإن اكفهراره[1] ﷺ في وجوههم تحقير لهم يتبعه فيه المؤمنون، وبه وبنحوه يفقدون جميع منافع إظهار الإسلام الأدبية، ومظاهر أخوة الإيمان وعطفه، فمن رأى أنه محتقر بين قومه وأبناء جنسه، من الرئيس والإمام الأعظم وغيره يضيق صدره، ويرجع إلى نفسه بالمحاسبة، فيراها إذا أنصف وتدبر مليمة مذنبة، فلا يزال ينحي عليها باللائمة حتى تعرف ذنبها، وتثوب إلى رشدها، فتتوب إلى ربها، وهي سياسة حكيمة كانت سبب توبة أكثر المنافقين، وإسلام ألوف الألوف من الكافرين.

ولا نريد إلا أن يكون حكم المرتد كحكم أولئك المنافقين الذين ارتدُّوا بعد إسلامهم، فيؤخذ بتلك الغلظة التي لا تصل إلى حد القتل والحبس، حتى يرجع إلى الإسلام بتلك السياسة الحكيمة، فيعود إليه مسلمًا صادقًا، لا مسلمًا كاذبًا.

عقابهم أخيرًا بالمنع من الغزو والصلاة على ميتهم

٦- ونرد عليه بأن أولئك المنافقين بعد أن افتضح أمرهم في غزوة تبوك وظهر كيدهم للإسلام لم يكن عقابهم على ذلك إلا منع النبي ﷺ من الاستغفار

---

(١) اكفهراره: عبوسه. (م).

لهم والصلاة على من مات منهم، ومنعهم من الخروج مع المسلمين للغزو بعد أن تخلفوا عن غزوة تبوك، فقال الآيات ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤ من سورة التوبة: ﴿ فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓاْ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ . فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ . فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُواْ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ . وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾، فشرع في شأن الأحياء منهم منعهم من الخروج إلى الغزو، وشرع في شأن من مات منهم ترك صلاة الجنازة عليهم والقيام على قبورهم.

وقد قال السيد محمد رشيد رضا في تفسير الآية الأخيرة: هذا بيان ما شرعه الله تعالى في شأن من يموت من هؤلاء المنافقين في أثر ما شرعه في شأن الأحياء منهم، وهو كسابقه خاص بمن نزلت فيهم الآيات، وهم الذين ثبتت أدلة كفرهم، أو بإعلامه تعالى لرسوله بحقيقة أمرهم، وفي مقدمتهم زعيمهم الأكبر الأكفر عبد الله بن أبيّ إلى أن قال: والنهي يتعلق بالحال والاستقبال، ولاسيما إذا أكد بكلمة ﴿ أَبَدًا ﴾ التي هي نص في معنى الاستقبال، ولكن قال في تعليل النهي ﴿وَمَاتُواْ ﴾ وهو فعل ماضٍ، والقاعدة في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي أن يكون لتأكيده وتحقيقه حتى كأنه وقع بالفعل، أي وسيموتون وهم متلبسون

بكفرهم، ثم ذكر أن ظاهر الآية أنها نزلت في جميع المنافقين، لكن ورد ما يدل على أنها نزلت في عدد معين منهم، قال الواقدي: أنبأنا معمر عن الزهري قال حذيفة، قال لي رسول الله ﷺ: «إني مُسِرٌّ إليك سرًّا فلا تذكره لأحد، إني نهيت أن أصلي عن فلان وفلان رهط ذوي عدد من المنافقين» قال: فلذلك كان عمر إذا أراد أن يصلي على أحد استتبع حذيفة، فإن مشى مشى معه وإلا لم يُصَلِّ عليه.

فلم يؤمر النبي ﷺ بعد أن فضح نفاقهم إلا بمنعهم من الغزو معه في حياتهم، ولم يَنْهَ إلا عن الصلاة عليهم بعد مماتهم، وهذا لا يكون إلا إذا تركوا من غير قتل إلى أن يموتوا كما يموت غيرهم، فلا يكون هناك عقاب لهم إلا ترك الصلاة عليهم، ونحن لا نريد إلا أن يكون حكم المرتد على كفره بعد إسلامه كحكم هؤلاء المنافقين في كفرهم بعد إسلامهم، فينبذ من جماعة المسلمين كما نبذوا، إلى أن يؤثر هذا فيه فيعود إلى الإسلام كما كان، فإن لم يعد مضينا في نبذنا له إلى موته، وله بعد هذا ما أعد له من عقاب الآخرة.

الإغراء بقتلهم لم يكن لنفاقهم

٧- أما ما ورد من إغراء النبي ﷺ بقتل المنافقين فلم يكن على نفاقهم؛ لأنه ورد في قوله تعالى في سورة الأحزاب الآيتين ٦٠،٦١: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ

فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا . مَّلۡعُونِينَۖ أَيۡنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلًا ﴾، وهو لا ينسخ الحكم السابق جهاد المنافقين بعد فضح الله تعالى لنفاقهم في سورة التوبة؛ لأن الآيتين من سورة الأحزاب، وقد نزلت قبل نزول سورة التوبة، والحقيقة أن الآيتين نزلت في شأن قوم من المنافقين وآخرين ممن لا بصيرة لهم في الدين، وهم الذين في قلوبهم مرض وهو ضعف اليقين، كانوا يرجفون باجتماع الكفار والمشركين وتعاضدهم ومسيرهم إلى المؤمنين، فيعظمون شأن الكفار بهذا عندهم ويخوفونهم، فأنزل الله تعالى ذلك فيهم، وأخبر تعالى باستحقاقهم النفي والقتل إذا لم ينتهوا عن ذلك، فهو إغراء من أجل إرجافهم لا من أجل نفاقهم، ومن يفعل هذا يستحق القتل والنفي ولو لم يكن منافقًا؛ لأنه من الخيانة العظمى للجماعة، والخيانة العظمى جزاؤها القتل والنفي في كل الشرائع، فيؤخذ بها المسلم كما يؤخذ المنافق وغيره ممن يخون بها دولته، ويساعد بها أعداءها، وبهذا كله يبطل ما ذكره ابن حزم في تفسير الآيتين فيما سبق؛ لأنه مبني على أن المعنى لئن لم ينتهوا عن نفاقهم.

جزاء المرتدين في القرآن

٨- ونرد عليه بأن الله ذكر من يرتدون عن الإسلام في مواضع كثيرة من القرآن، فلم يذكر في جزائهم إلا حبوط أعمالهم، وما يجازون به في الآخرة على

ردتهم، فقال تعالى في الآية ٢١٧ من سورة البقرة: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، وقال تعالى في الآية ٥٤ من سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾، وقال تعالى في الآية ١٠٦ من سورة النحل: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، وكل هذا لا يذكر الله تعالى فيه إلا حبوط الأعمال وعقاب الآخرة لمن ارتد، فلم يذكر فيهم قتلاً ولا قتالاً ولا نفيًا من الأرض ولا غير هذا من وسائل الإكراه، فإذا قيل إن القتل والقتال وَرَدَ في الكفار وهم منهم، قيل إن القتل والقتال إنما وَرَدَ في الكفار الذين يقاتلوننا كما سبق، والمرتدون مثلهم في ذلك سواء بسواء، فإذا قاتلونا بعد رِدَّتهم قاتلناهم، وإذا لم يقاتلونا دعوناهم إلى العودة إلى الإسلام بالجدال ونحوه مما يدخل في الدعوة بالسلم.

وإن الأمر ليتضح بأكثر من هذا إذا قابلنا بين خروج المرتدين عن الجماعة من غير قتال وخروج بعض المؤمنين عليها بقتال، فإن الله تعالى ذكر خروج الأولين فيما سبق من غير أمر بقتالهم؛ لأن خروجهم عن الجماعة بالردة لا يلزم أن يكون معه قتال لها، أما خروج بعض المؤمنين عليها بقتال فقد ذكره مقرونًا بالأمر

بقتالهم، فقال تعالى في الآية ٩ من سورة الحجرات: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾، فدل هذا على أن قتال من يخرج على الجماعة إنما يكون إذا خرجوا بقتال، فيقاتلون على قتالهم مرتدين كانوا أو مؤمنين عاصين، فإذا كان خروجهم من غير قتال فإنهم لا يُقاتلون ولو كانوا مرتدين، وهذا يكفي في حمل ما ورد من الأحاديث في قتال المرتدين وقتلهم على المرتدين المقاتلين؛ لأن القتال في الإسلام إنما شرع لحماية الدعوة، ولم يشرع لحمل الناس بالإكراه عليها، وهذا أصل إذا صح أنه من أصول الإسلام - ويجب أن يصح - فإنه يجب أن يؤخذ به في الكافر الأصلي والمرتد، ويجب أن يحمل عليه ما يخالفه كشأن غيره من الأصول؛ لأنها قواعد كلية ثابتة بيقين، فيجب أن يحمل عليها ما يخالفها من الفروع بضرب من ضروب التأويل.

رد تسوية ابن حزم بين المرتدين والمحاربين

٩- وقد ذكر ابن حزم فيما نقل عنه الشيخ عيسى منون أنه لو صح القول بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل لبطل الجهاد جملة؛ لأن الدعاء كان يلزم أبدًا مكررًا بلا نهاية، وهذا قول لا يقوله مسلم أصلاً، وليس دعاء المرتد — وهو أحد الكفار - بأوجب[1] من دعاء غيره من الكفار الحربيين، فسقط هذا القول. ولا يخفى ضعف هذا من ابن حزم؛ لأن الجهاد كما ذكره الفخر

(١) الظاهر - بأقل - أو نحوه.

الرازي فيما سبق مأخوذ من بذل الجهد، وهو كما يكون بالسيف يكون باللسان وبغيره من الطرق، فقد يكون بإظهار الحجة تارة، وبترك الرفق ثانيًا، وبالانتهار ثالثًا، إلى غير هذا مما ذكره. ولا شك أن صاحب ذلك المذهب يقول بالاستتابة كالجمهور، بل يقول بإكراه المرتد بالحبس فيما ذكره ابن حزم فيما سبق؛ وهذه الاستتابة وهذا الحبس من الجهاد الذي ذكره الفخر الرازي، فلا يصح ما ذكره ابن حزم من أنه لو صح ذلك القول لبطل الجهاد جملة، وقد أُخِذ ابن حزم في هذا من تسويته بين المرتدين والكفار الحربيين، والحق أن الكفار الحربيين يقاتَلون بالسيف كما يقاتِلون، أما غيرهم من الكفار المسالمين فلا يقاتَلون أصلاً، وإنما يجاهَدُون بالدعوة إلى الإسلام بالتي هي أحسن، ولا فرق في الكفار المسالمين بين الكفار الأصليين والمرتدين عن الإسلام، وكذلك لا يبطل الجهاد على قولي بأن المرتد لا يكره على الإسلام بقتل أو حبس؛ لأني أوجب مع هذا دعوته إلى الإسلام بالتي هي أحسن، فإن أجابنا كان لنا أجر المجاهدين باللسان، وإن لم يجبنا كان لنا أجر هذا الجهاد أيضًا، وكان عليه عقاب الله تعالى في الآخرة.

إرجاع الاستتابة الدائمة للمرتد إلى ترك إكراهه

١٠- وإني أرى أن ما ذكره ابن حزم من أدلة مَنْ ذَهَبَ إلى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل تدل على أنه لا يحبس عنده أيضًا كما لا يقتل؛ لأنه روي من أدلته

على رأيه خبر من جوَّر النبي ﷺ، وليس في هذا الخبر أنه أكره على الرجوع عن رِدَّته بقتل أو حبس، وكذلك روي من أدلته ما كان من النبي ﷺ مع المنافقين الذين ارتدوا بعد إسلامهم، ولم يكن المنافقون يؤخذون بقتل أو حبس، ولم يرد في أدلتهم ذكر للحبس إلا فيما استدلوا به من إنكار عمر لقتل بعض المرتدين، وقوله في قتل حُجينة وأصحابه: «لو أتيت بهم لعرضت عليهم الإسلام فإن تابوا وإلا استودعتهم السجن». وقوله في مرتد آخر: «وَيْحَكم، فهلا طيَّنتم عليه بابًا وفتحتم له كُوَّة فأطعمتموه كل يوم منها رغيفًا، وسقيتموه كُوزًا من ماء ثلاثة أيام، ثم عرضتم عليه الإسلام في الثالثة، فلعله أن يرجع، اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أعلم». وهذا إن دل على شيء عند من استدل به على أن المرتد يحبس عنده ثلاثة أيام، فإنه يدل على أن المرتد يحبس ثلاثة أيام عنده أي عمر، ثم يطلق من السجن ولا يقتل؛ لأنه لا يقول بقتل المرتد، وقد يكون هذا الحبس عنده على سبيل الجواز لا الوجوب؛ لأن ما ورد عن عمر لا يدل على وجوب الحبس.

وقد ذكر الشيخ عيسى منون بأن عمر في الرواية الأولى لم يبين غاية سجن المرتد: هل يسجن مدة معينة، فإن لم يتب بعدها يقتل، أو يخرج من السجن من غير قتل، أو يسجن مؤبدًا فلا يخرج من السجن إلا إن تاب؟ كل محتمل. ثم ذكر أن هذه الرواية المطلقة تحمل على الرواية المقيدة بأن الحبس ثلاثة أيام، وأن هذا يدل على أن عمر يرى وجوب الاستتابة وإمهاله ثلاثة أيام مع سجنه

فيها، فإن تاب وإلا قتل، ولكن صاحب ذلك القول لم ير في الرواية المقيدة ما رآه الشيخ عيسى منون، بل رأى أنها تدل له أيضًا على أن المرتد لا يُقْتَل، وقد ذكر الشيخ عيسى منون أن الرواية المطلقة تحتمل أن يسجن مدة معينة ثم يخرج من غير قتل، فلتكن الرواية المقيدة مُعِينة لهذا الاحتمال، نعم قد ورد في بعض الروايات عن عمر «فإن تاب قبلتم منه، وإن أقام كنتم أعذرتم إليه» فإن الإعذار إليه يجوز أن يكون معناه قطعتم عنه العذر في قتلكم له، وبهذا أخذ من نسب إلى عمر أنه يرى استتابة المرتد ثلاثة أيام ثم يقتل، ويجوز أن يكون معناه أعذرتم فيه؛ أي بلغتم الغاية في العذر من التقصير في استتابته من غير لجوء إلى قتل، وبهذا لا يكون فيه إقرار لهم على قتلهم له، ويؤيد هذا أن إمهاله عند من يرى إمهاله ليس لقطع العذر في قتله؛ لأن قتله واجب عنده فلا يلتمس له عذر، وإنما يمهل عنده لعله أن يرجع، كما صرح به في بعض الروايات، وبهذا كله يرجع مذهب من يرى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل إلى مذهبي في عدم إكراهه بقتل ولا حبس، ولا تصح دعوى ابن حزم أنه يرى إكراه المرتد بالحبس، ولا دعواه الإجماع على إكراه المرتد بالقتل أو الحبس.

رد تسوية الشيخ عيسى منون بين المنافقين والمحاربين

١١- وقد ذكر الشيخ عيسى منون في تغاضي النبي ﷺ عن المنافقين أمرًا آخر غير ما ذكره ابن حزم، فذكر أنه كان في بدء الإسلام يتغاضى عما يحصل

منهم من إيذاء، حتى لا يعرف أنه يقتل أصحابه، فتنفر الناس عن الدخول في الإسلام، وكان يرجو أن يهديهم الله إلى الإيمان كغيرهم، ويعاملهم معاملة المؤمنين، ويصلي على من مات منهم، ولما استقر الإسلام وظهر أمره الله بجهادهم كمظهري الكفر، فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ﴾ [التوبة/ ٧٣]، ونهاه عن الصلاة عليهم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة/ ٨٤]، ثم لخص بعد هذا ما ذكره ابن حزم في أمر المنافقين والرد على من استدل به على أن المرتد لا يقتل. ويكفي في رد هذا على الشيخ عيسى منون ما سبق من تفسير الفخر الرازي لجهاد المنافقين، فلم يكن جهادًا بالسيف كجهاد غيرهم، وبهذا يكون الذي تغير من أمرهم بعد استقرار الإسلام واشتداد أذاهم في غزوة تبوك إنما هو ترك ملاينتهم، فأخذوا بالغلظة في القول، ومنعت الصلاة عليهم بعد موتهم، وبقيت دماؤهم مصونة، كما كانوا قبل ظهور ذلك منهم؛ لأنهم لم يصلوا إلى الخروج بالسيف على جماعة المسلمين، وهو الذي يستباح به دماء من يخرج على جماعتهم، ولا شك أن هذا لا ينافي مذهب من قال إن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل، ولا مذهبي في أن المرتد لا يكره على الإسلام بقتل ولا حبس، بل يدعى إلى الإسلام بالتي هي أحسن، ولا يكون هناك عقاب عليه إلا عقاب الآخرة.

الفرق بين المرتدين والخوارج

١٢- وقد ذكر الشيخ عيسى في الرجل الذي جَوَّر النبي ﷺ فأخبر عنه بأنه رأس الخوارج ولم يعاقبه بشيء، أن هذا كان قبل أن يستقر الإسلام، فكان الحال داعيًا للتألف؛ لئلا ينفر الناس عن الإسلام، ولهذا ذكر البخاري حديثه تحت ترجمة «باب ترك قتال الخوارج للتألف ولئلا ينفر الناس»، وقد صح عن أبي سعيد الخدري راوي هذا الحديث أن النبي ﷺ بعد أن استقر الإسلام بعث إلى هذا الرجل علي بن أبي طالب ليقتله فلم يجده. وهذا من الشيخ عيسى منون غفلة عن معنى الخوارج؛ لأنهم الذين يخرجون على إمام المسلمين ويرفعون السيف على الجماعة، وهذا الرجل لم يكن من الخوارج بهذا الوصف وإن كان رأسهم؛ لأنه لم يفعل إلا أن جوَّر النبي ﷺ ولم يخرج عليه بالسيف، ولهذا لم يعاقبه بشيء على تجويره له، وأما الخوارج فإنهم يقاتِلون الجماعة فيقاتَلون كما يقاتِلون، وحينئذ لا يكون ترك قتل ذلك الرجل للتألف، بل لأنه اقتصر على التجوير ولم يفعل ما فعل الخوارج الذين يخرجون من ضئضئه، وهذا معنى كونه رأسهم، وليس معناه أنه كان رئيسهم عند خروجهم؛ لأنهم لم يظهروا إلا في خلافة عثمان رضي الله عنه، أما هو فكان على عهد النبي ﷺ، وهذا إلى أن ذلك الرجل قد ارتد عن الإسلام بتجويره للنبي ﷺ، أما الخوارج فكانوا من بغاة المسلمين، ولم يرتدوا بخروجهم عن الإسلام[1]، وبهذا يستقيم الاستدلال بترك قتله له على أن المرتد لا يُقْتَل،

(١) هذا هو الرأي الراجح فيهم كما سبق.

كما يستدل بترك إكراهه على الرجوع إلى الإسلام على أن المرتد لا يكره على ترك رِدّته، وأما رواية أبي سعيد الخدري فإنها غير صحيحة، وقد ذكر ابن حزم أنه جاء في هذا الخبر من طريق لا يصح أنه عليه السلام أمر أبا بكر وعمر بقتله فوجداه يركع ويسجد فتركاه، ثم أمر عليًّا بقتله فمضى فلم يجده، وأنه عليه السلام قال: «لو قتل لم يختلف من أمتي اثنان»، قال ابن حزم: «وهذا لا يصح أصلاً، ولا وجه للاشتغال به، ولا شك أن الشيخ عيسى منون قد اطلع على هذا ولم يذكره؛ لأنه يريد أن يثبت أن ذلك الرجل كان حكمه القتل، وأن النبي ﷺ تركه للحكمة التي ذكرها، فلما انتهى أمرها أرسل إليه عليًّا ليقتله فلم يجده، وليس هذا في شيء من الأمانة العلمية، ولكن الجمود وأصحابه لا يعرفون شيئًا من هذه الأمانة، فإنه كان من واجب الأمانة أن يذكر رأي ابن حزم فيما روي عن علي رضي الله عنه.

السِّرِّيَّة والجهرية في النفاق

١٣- على أن ابن حزم لم يسعه في بعض الأخبار إلا أن يسلم بأن النبي ﷺ كان يعرف هو وأصحابه بعض المنافقين، كما في حديث محمود بن لبيد، فإنه ذكر في الرد عليه أولاً أنه منقطع، ثم قال: «ومع هذا فإنما فيه أنهم كانوا يعرفون المنافقين منهم، وإذ الأمر كذلك فليس هذا نفاقًا، بل هو كفر مشهور، وَرِدَّة ظاهرة، وهذا حجة لمن رأى أنه لا يقتل المرتد. وهذا فيه اعتراف بأن ذلك

القول الذي يرد عليه ليس كما ذكر أولاً من أنه لو صح لبطل الجهاد جملة؛ لأن الدعاء كان يلزم أبدًا مكررًا بلا نهاية، وهذا قول لا يقوله مسلم أصلاً إلخ. فإنه هنا يكاد يُسَلِّم بأن له وجهًا من الدليل يمكن أن يعتمد عليه، فلا يصح إنكاره إلى ذلك الحد الذي يذهب فيه إلى أنه لا يصح أن يقوله مسلم، وإنما هذه مبالغة منه على عادته في الرد على المخالفين، حتى إنه لم يسلم من لسانه الأئمة الأربعة الذين يدين بمذاهبهم جمهور المسلمين، ولا يخفى أن ما ذكره من أنه إذا عرف ما عليه المنافقون فإنه لا يسمى نفاقًا يخالف ما ذكره فيما سبق من طريق البخاري عن حذيفة قال: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد رسول الله ﷺ، كانوا حينئذ يسرُّون، وهؤلاء يعلنون»، فإن هذا صريح في أن المنافق لا يلزم أن يكون مجهولاً؛ لأن الحقيقة أن المنافق هو الذي ينطق بكلمة الإسلام فقط، ولكنه قد يظهر منه ما يدل على أن نطقه بها لا يصل إلى قلبه، فيعرف به أنه منافق لا يوافق باطنه ظاهره، ولكن نطقه بالإسلام يمنع من التسوية بينه وبين الكافر المحارب، فلا يقتل ولا يقاتل على ما يظهره مما يدل على نفاقه؛ لأنه مع هذا يسالم ولا يجاهر بالعداء كالمحارب، وإذا كان ذلك هو شأن القول بالاستتابة الدائمة أخيرًا عند ابن حزم، فليكن هذا شأن قولي بعدم إكراه المرتد بقتل أو حبس؛ لأنه كما سبق لا يكاد يكون هناك فرق بين القولين: قول من يرى الاستتابة الدائمة، وقولي بعدم إكراه المرتد.

اضطراب ابن حزم في دعوى الإجماع في مسألة المرتد

١٤- وقد ذكر ابن حزم فيما سبق أن القول بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل لا يقوله مسلم. وهذا صريح في أنه مخالف لإجماع المسلمين، ولكنه عاد فأدخله في إجماعهم، وذهب إلى توسيع الإجماع في مسألة المرتد بعد تضييقه له، وذكر أن الأمة مجمعة على إكراه المرتد، فمن قائل يكره ولا يقتل، ومن قائل يكره ويقتل. فجعل الإجماع على إكراه المرتد بعد أن جعله على قتله، ولا شك أن هذا يبطل ما ذكره هو وغيره من دعوى الإجماع على قتل المرتد. وهي دعوى أجهد الشيخ عيسى منون نفسه في إثباتها ونقلها عمن ادعاها. وجعلها أولى الدعامات التي اعتمد عليها في رده عليّ، ومن الغريب أنه نقل الإجماع الثاني عن ابن حزم في آخر مقاله بعد أن أجهد نفسه في إثبات الإجماع الأول في أوائل هذا المقال، ولكنه لم يلتفت إلى أن الإجماع الثاني يهدم الإجماع الأول؛ لأنه إذا ثبت أن الإجماع على الإكراه فقط، فإنه لا يكون هناك إجماع على القتل أصلاً، وقد ذكر الشيخ عيسى منون الإجماع الثاني للرد عليّ فيما استنبطته من بعض الأخبار من أن المرتد لا يستتاب أيضًا؛ لأن النبي ﷺ لم يستتب فيها من ارتد، والحقيقة أن الاستتابة التي نفيتها هي الاستتابة المصاحبة للإكراه بقتل أو حبس، أما الاستتابة التي لا تصاحب شيئًا من وسائل الإكراه فهي مطلوبة على سبيل الوجوب؛ لأنه يجب علينا شرعًا أن نقوم بالدعوة إلى الإسلام، ودعوة المرتد

إلى العودة إلى الإسلام أهم من دعوة غيره ممن لم يسبق له إيمان، وحينئذ لا أكون خارجًا على إجماعهم على الاستتابة في مسألة المرتد؛ لأني أقول بالاستتابة أيضًا، ولكنها استتابة اختيارية لا إجبارية، كالاستتابة التي كان المنافقون يظهرونها سترًا لنفاقهم، فكان النبي ﷺ يكتفي بها منهم، مع أنه كان يعلم أن كثيرًا منها يقال باللسان فقط، ولا يصل إلى القلب الذي يعوَّل عليه في صدق التوبة؛ لأن الإسلام يبني أمره على الاختيار، ولا يريد من المنافقين وغيرهم إلا الركون إلى السلم، ولا يهمه بعد هذا أن يكون إسلامهم صادقًا أو كاذبًا، وأن تكون توبتهم بإخلاص أو بلا إخلاص، فليس في الدعوة الإسلامية إلا التبليغ، فإذا بلغناها فقد قمنا بالواجب علينا فيها، ولا نسأل بعد تبليغها عمن لم يؤمن بها، وإنما حسابه على الله تعالى.

تدليس الشيخ عيسى منون لترويج دعوى الإجماع على قتل المرتد

١٥- ولا شك أن الشيخ عيسى منون قد اطلع على الأدلة التي استند عليها من ذهب إلى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل، ولكنه لم يذكرها حين أراد ردها على أنها أدلة قد استند عليها فعلاً القائلون بهذا المذهب، بل ذكرها على أنها مما يتخيل فيه المعارضة للأدلة التي استند إليها في إثبات الإجماع على قتل المرتد؛ ليوهم بهذا أنها لم يستند عليها فعلاً في مذهب من يرى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يُقْتَل، وإنما هي مما قد يتخيل فيه المعارضة لهذه الأدلة. وقد

تبرع بالرد عليها من باب الاحتياط في أمرها، حتى لا يتخيل أحد فيها هذه المعارضة. ولعله يوهم أيضًا أني أنا الذي توهمت أو تخيلت هذه المعارضة في كتابي «اجتهاد جديد في آية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ﴾» ولم أكن ناقلاً لها عمن استند عليها فعلاً من القائلين بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل، وهذا من الشيخ عيسى منون تدليس أيّ تدليس. ولم يوقعه فيه إلا ادعاؤه الإجماع على قتل المرتد، وإنكاره أن يكون هناك قول بأن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل، وكان عليه أن يترك هذا التدليس، وأن يذكر الأدلة المعارضة للأدلة التي استند عليها في دعواه الإجماع على أنها أدلة واقعية لا تخيلية، ثم يذهب في الرد عليها ما شاء مما لا حجر عليه فيه، فإن من حقه أن يدعي ذلك الإجماع السابق، ومن حقه أن يدعي أن هذه الأدلة ضعيفة لمخالفتها ذلك الإجماع، أو لنحو هذا مما يذهب إليه في إثبات ضعفها، وليس من حقه أن يدلس فيها ذلك التدليس السابق، ليقطع الطريق على من يريد الآن أن يجد في سبق بعض السلف إلى الاستناد إليها ما يستأنس به في سبيل الوصول إلى اجتهاد جديد في مسألة المرتد، فليس من يمشي في هذا السبيل ومعه هذا الاستئناس كمن يمشي فيه من غير أن يكون معه استئناس به، فإنه لا يزال لأنصار الجمود صَوْلَتهم وسطوتهم، وقد صار الاستئناس بأي اجتهاد قديم ولو كان ضعيفًا يخفف شيئًا من سخطهم على من يخالف المشهور عندهم، وكانوا قبل هذا لا يتساهلون أصلاً في القول بغير المشهور عندهم، ولو استند إلى قول ضعيف قديم، ولكنها الصدمات

التي توالت عليهم هي التي اضطرتهم إلى شيء من التساهل بعد المغالاة في التشدد، فهي صاحبة الفضل فيما صاروا إليه من هذه الخطوة الضعيفة في التساهل، وهم في الحقيقة مضطرون فيها لا مختارون، فلا يتساهلون هذا التساهل الضعيف بإخلاص، وإنما هم فيه كما قيل: «مُكْرَهٌ أخوك لا بطل».

وإنا نرى بعد أن فضحنا ذلك التدليس من الشيخ عيسى منون أنه من حقنا أن نستأنس بتلك الأدلة التي استند إليها فعلاً من يذهب إلى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل، وأن من حقنا أن نزيد في الاستنباط منها ما زدناه، وأن نصل بذلك إلى حكمنا الجديد في مسألة المرتد، وهو أنه لا يكره على الإسلام بقتل ولا بحبس ولا بغيرهما من وسائل الإكراه، ولا نكون بذلك قد خالفنا إجماعًا صحيحًا، وإنما نكون قد خالفنا إجماعًا مدلسًا، ولا شك أنه لا قيمة لإجماع يتم بذلك التدليس، ويتستر عليه الشيخ عيسى منون ذلك التستر، حتى لا يظهر أنه قد خولف فعلاً من بعض السلف.

وقد يضطر الشيخ عيسى منون إلى ترك الاستناد على ما ادعاه من الإجماع على قتل المرتد، ويستند على ما نقله ابن حزم من الإجماع على إكراه المرتد بقتل أو بغير قتل، وقد نقله الشيخ عيسى منون عنه في مقاله كما سبق، فلا يبعد أن يستند عليه في الرد عليّ إذا وجد أن الإجماع الأول قد ظهر تدليسه فيه، وأنه لا يصح بعد هذا أن يستند عليه، وكان عليه أن يتنبه إلى هذا بعد أن

نقل ذلك الإجماع عن ابن حزم، ولكن أنَّى لمثله أن يتنبه إلى هذا وقد ضرب الجمود عليه أطنابه، فلم يترك فيه مجالاً للتنبه، بلى أوقعه في الغفلة إلى هذا الحد.

فإذا لجأ الشيخ عيسى منون إلى الاستناد في الرد عليَّ إلى ما ذكره ابن حزم من الإجماع على إكراه المرتد، فإني أرد عليه أولاً بما سبق من رأيي في حجية الإجماع، وثانيًا بما سبق من إرجاع مذهب من يرى أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يُقْتَل إلى مذهبي في أنه لا يُكْرَه بقتل ولا غيره.

على أن ظني بالشيخ عيسى منون أنه لا يلجأ إلى هذا؛ لأنه يعدُّ تسليمًا منه بأنه أخطأ في الأول، ومثله يهون عليه أن يمضي في جموده على الخطأ، ولا يهون عليه أن يعترف بأنه قد أخطأ؛ لأن الفضيلة عنده في الجمود فقط، فإذا ظهر له أنه أخطأ لا يرى فضيلة في الرجوع عن الخطأ، وقد سبق أن بعض الأشعرية ظهر له مأخذ في بعض مذهبهم فأنشد حين ظهر له هذا قول الشاعر الجاهلي:

وما أنا إلاَّ مِنْ غَزِيَّةَ إن غَوَتْ غَوَيْتُ وإن تَرْشدْ غَزِيَّةُ أَرْشَدِ

فلم يرجع عما رآه خطأ في مذهبه، بل رأى الفضيلة في التمسك به لأنه رأي الجماعة، ولا فضيلة إلا في التمسك برأيهم، كما قال قائلهم:

وكلُّ خَيْرٍ في اتِّباعِ مَنْ سَلَفْ وكُلُّ شَرٍّ في ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ

خاتمة

رأي ابن جِنِّي في تقديم القول المؤيد بالدليل على الإجماع

وبعد، فهذا مبلغ ما أردت إثباته من رأيي في مسألة المرتد، قد بذلت من الجهد في إثباته ما بذلت، فإن أصبت في هذا فلي أجر المصيب، وإن أخطأت فلي عذر المخطئ، ولكنها فروع لا يسقط اعتبارها احتمالُ الخطأ فيها، بل يكفي فيها ما يفيد الظن، ولا يجب أن يبلغ درجة اليقين، ولا شك أن مثل هذا لا يقطع قول المخالف، ولا يسد عليه باب الخلاف، فليكن الأمر في هذه المسألة كالأمر في غيرها مما حصل فيه الخلاف من الفروع، وليكن لي أن أذهب فيها إلى ما اطمأننت إليها فيها بالدليل، وإن خالفت فيها ما هو مألوف، وليكن للشيخ عيسى منون وأمثاله أن يروا فيها خلاف ما رأيت، وأن يستمروا على تقليد ما ألفوه فيها، كما يجوز مثل هذا في كل ما حصل فيه الخلاف بين الفقهاء سواءً بسواء.

ولا نجد ما نختتم به القول في هذه المسألة التي خالفنا فيها ما ادعاه الشيخ عيسى منون من الإجماع أحسن مما ذكره أبو الفتح عثمان بن جني في باب:

«القول على إجماع أهل العربية متى يكون حجة»، فقد جوز الخروج على هذا الإجماع بالقول الذي يناهضه صاحبه إتقانًا، ويثابته عرفانًا، ولا يخلد إلى سانح خاطره، ولا إلى نزوة من نزوات تَفَكُّرِه، فإذا هو حذا هذا المثال، وباشر بإنعام تصفحه أحناء الحال، أمضى الرأي فيما يريد الله منه، غير معاذ به، ولا غاضّ من السلف - رحمهم الله - في شيء منه، فإنه إذا فعل ذلك سُدّد رأيه، وشيع خاطره، وكان بالصواب مئنَّة، ومن التوفيق مَظِنَّة، وقد قال أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ: ما على الناس شيء أضر من قولهم: ما ترك الأول للآخر شيئًا. وقال أبو عثمان المازني: وإذا قال العالم قولاً متقدمًا فللمتعلم الاقتداء به، والانتصار له، والاحتجاج لخلافه، إن وجد إلى ذلك سبيلاً، وقال الطائي الكبير:

يقولُ من تطرقُ أسماعَهُ كمْ تركَ الأَوَّلُ للآَخِرِ[1]

التسوية بين القياس والإجماع في إبطالهما مع وجود النص

وشأن إجماع أهل الفقه كشأن إجماع أهل العربية عندي؛ لأن كلاًّ منهما إجماع عن اجتهاد في نص من النصوص، فيجب أن يخضع كل منهما لمقاييس الاجتهاد، وأن يقبل حكمها عليه أوله، ولا يصح أبدًا أن يحتمي باتفاق عدد من المجتهدين عليه؛ لأن الواجب أن يخضع الإجماع للنص، لا أن يخضع النص

(١) الخصائص، جـ ١، س ١٩٠، ١٩١. والبيت من قصيدة لأبي تمام في مدح أبي سعيد، وقبله:

لازلت من شكري في حلة لابسها ذو سلب فاخر

فالضمير في قوله «تطرق» لحلة الثناء في هذا البيت.

للإجماع، وبهذا يكون مرجع الحكم إلى النص أولاً وآخرًا؛ لأنه هو المعوَّل عليه في الحكم وحده، ومع وجوده لا يعول على إجماع وغيره، وإذا كانوا قد قالوا إنه لا قياس مع وجود النص، فإنه يجب أيضًا أن يقال إنه لا إجماع مع وجود النص سواء بسواء؛ لأنه إذا لم يكن هناك معنى للاحتجاج بالقياس مع وجود النص على الحكم الذي يراد إثباته بالقياس، فإنه لا معنى أيضًا للاحتجاج بالإجماع مع وجود النص على الحكم الذي يراد إثباته بالإجماع، وحينئذ يجب أن يطرح الإجماع مع وجود النص كما يطرح القياس مع وجود النص؛ لنكون أمام النص وحده لا أمامه ومعه الإجماع، وإذا كنا في مثل هذا أمام النص وحده فإنه يجوز لنا أن نذهب في فهمه ما نشاء، مما يمكن قبوله في مقاييس الفهم الصحيح، ولا يحول بيننا وبينه ما يراد الحيلولة به من دعوى الإجماع على فهمه بوجه من الوجوه؛ لأن مثل هذا قد يقبل إذا ذهب النص وبقي الإجماع، أما إذا بقي النص فإن الواجب أن يعوَّل فيه على مقاييس الفهم الصحيح، ولا يصح أن يقف شيء دون النزول على حكمها في النص، والخضوع لما تقضي به فيه.

الحرية الدينية والعقاب الأخروي

وبعد، فقد قام هذا الكتاب على أساس أن الحرية الدينية إنما ترتبط بالعقاب الدنيوي، فإذا كان هناك عقاب دنيوي على الاعتقاد لم تكن هناك حرية دينية، وإذا لم يكن هناك عقاب دنيوي على الاعتقاد كانت هناك حرية دينية.

ولكن قد يقال: إن العقاب الأخروي على الاعتقاد ينافي الحرية الدينية أيضًا كالعقاب الدنيوي؛ لأنه إذا فرض عقاب أخروي على اعتقاد كان منافيًا لحرية الإيمان به، كالعقاب الدنيوي سواء بسواء، ففي العقاب الأخروي إلجاء أيضًا كالعقاب الدنيوي، ومتى كان هناك إلجاء لم تكن هناك حرية دينية.

فالجواب أن العقاب الأخروي على اعتقاد فيه تأثير إلى حد ما على من يرى أن عليه عقابًا، فإنه حينئذ قد يتأثر بهذا ويترك ذلك الاعتقاد، وقد يستهين به ويمضي في اعتقاده أو يتظاهر به، كمن يعرف الحق ولا يؤمن به لعناد في النفس أو خوف على دنيا أو تغلُّب شهوة أو نحو هذا من الأسباب، ولكن الغالب في أحوال الناس أنهم لا يرون عقابًا على ما يذهبون إليه من اعتقاد وإن كان خطأ، وإنما يرون العقاب في الاعتقاد الذي يخالف اعتقادهم.

فمن يعرف الحق ويؤمن به خوفًا من العقاب الأخروي فأمره ظاهر؛ لأنه قد آمن بالحق وهو مختار إيثارًا للسلامة من هذا العقاب، على أنه لا يؤمن به إلا إذا عرف أولاً أنه هو الحق، فيكون هذا هو الذي دعاه أولاً إلى اعتقاده، لا الخوف من العقاب الذي فرض على اعتقاد غيره؛ لأنه لابد أولاً في الاعتقاد من الدليل الذي يثبت به، ويعرف منه أنه هو الحق، ثم تأتي بعد هذا مسألة العقاب على ترك الاعتقاد به، وحينئذ يمكننا أن نحكم بأنه لا تأثير للعقاب الأخروي في هذه الحالة أصلاً، وبأنه لا تأتي منه أدنى شائبة على ما فيها من الحرية الدينية.

ومن يعرف الحق ويعاند فيه فأمره ظاهر أيضًا؛ لأنه قد عرف ما على عناده من عقاب أخروي، ثم رضي به مختارًا ولم يعبأ به، ولم يؤثر السلامة لنفسه على هذا العناد، بل آثر العاجلة على الآجلة، فيجب أن يتحمل نتيجة عناده وإبائه، كما يتحمل المريض الذي يأبى الدواء نتيجة إبائه من بقاء المرض فيه؛ لأنه آثره على تحمل مرارة الدواء، ورأى أن ألمه أهون من ألمها، فلا يعذره في مرضه أحد؛ لأنه يعرف الدواء الذي يشفيه منه ويأبى تعاطيه، فكذلك من يعاند في الحق لا يمكن أن يكون في عقابه أدنى شائبة على حريته الدينية.

ويبقى بعد هذين من يجهل الحق ويعاقب في الآخرة على جهله به، فالجمهور يرون أنه مُقَصِّر في جهله بالحق؛ لأن الله قد بَيَّن له الدليل وأعطاه من العقل ما يمكنه أن ينظر به فيه، ويتوصل به إلى النتيجة التي يؤديه إليها، إذا أخلص النية، وطرح العوائق التي تحول بينه وبينها، على أنه مع هذا لم يكله إلى عقله وحده، بل أرسل إليه رسلاً ينيرون لعقله السبيل، ويشرحون له الدليل، تفضلاً منه وتكرمًا، وتلطفًا منه وترحمًا، فإذا قصر بعد هذا في البحث عن الحق يكون حاله قريبًا من حال المعاند، ولا يكون في عقابه أدنى شائبة على حريته الدينية، ومن العلماء من يرى أن الجاهل ليس كالمعاند، ومن يرى أن من بحث فلم يصل إلى الحق ليس كمن لم يبحث، ومن يرى أن عقابه ليس إلا بقاءه في الجهل الذي آثره في دنياه، فيكون عقابًا روحيًا لا جسميًا، ولا شيء في هذا أيضًا يؤثر على حريته الدينية؛ لأن عقابه لم يزد على ما آثره لنفسه في دنياه، وقد رضيه

لنفسه أولاً، فليرض به لنفسه أخيرًا، ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً.

رأي ابن حزم في أن الحق قد يكون مع الواحد دون الجماعة

وقد ذكر ابن حزم في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» فصلاً فيمن قال بأن خلاف الواحد من الصحابة أو ممن بعدهم لا يعد خلافًا، وأن قول من سواه فيما خالفهم فيه إجماع، فرد على من ذهب إلى هذا القول، وذهب إلى أن كل من خالف أحدًا فقد شذَّ عنه، وكل قول خالف الحق فهو شاذ عن الحق، فوجب أن كل خطأ فهو شذوذ عن الحق، وكل شذوذ عن الحق فهو خطأ، وليس كل خطأ خلافًا للإجماع، فليس كل شذوذ خلافًا للإجماع، ولا كل حق إجماعًا.

ثم ذكر في تأييد ما ذهب إليه من هذا أن الصحابة - رضي الله عنهم - قد أصفقوا[١] أثر موت النبي ﷺ على ألاَّ يقاتَل أهل الرِّدَّة، ولا ينفذ بعث أسامة بن زيد، وخالفهم أبو بكر وحده، فكان هو المحق، وكانوا على الخطأ. فإن قالوا: قد رجعوا إلى قوله، قلنا: نعم، وهذه حجتنا، إنما سألناكم عن الحال قبل أن يرجعوا إلى قول أبي بكر في ذلك.

(١) أصفقوا على الأمر: اجتمعوا عليه.

وأَيَّده أيضًا بما روي عن أبي هريرة أنه قال: «إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة، ولولا آيتان في كتاب الله تعالى ما حدثت حديثًا، ثم يتلو: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة/ ١٥٩-١٦٠]. إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق في الأسواق، وإن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم، وإن أبا هريرة كان يلزم رسول الله ﷺ لشبع بطنه، ويحضر ما لا يحضرون، ويحفظ ما لا يحفظون. فهذا أيضًا فيه أن الواحد قد يكون عنده من السنن ما ليس عند الجماعة. وإذا كان عنده من السنن ما ليس عند غيره فهو المصيب في فُتْيَاه بهذا دون غيره.

وأيده أيضًا بما ذكره عن ابن مسعود في باب إبطال التقليد: «لا يقول أحدكم أنا مع الناس». وبما ذكره من قول حذيفة: «كيف أنت إذا سلك القرآن طريقًا وسلك الناس طريقًا آخر؟» فهذا أيضًا صريح في أن الفرض إنما هو اتباع القرآن وما حكم به رسول الله ﷺ، فإنه لا معنى لقول أحد دون ذلك، كَثُر القائلون به أو قَلُّوا. ثم قال: «وكلامنا هذا كله تطوع منا، وإلا فلو اكتفينا من كل ذلك بما نذكره الآن إن شاء الله تعالى، وهو أن نقول لهم: إن كل من ادعى في أي قولة كانت - لا نحاشي قولة من الأقوال - أن العلماء كلهم أجمعوا عليها إلا واحدًا خالفهم فقط، أو إلا اثنين، أو إلا ثلاثة، أو أي عدد ذكروا، فإنه كذب مُفْتَرٍ آفك قليل الحياء؛ لأنه لا سبيل بوجه من الوجوه إلى معرفة ذلك يقينًا». ولا إلى

القطع به أصلاً، لما قدمنا من تعذر إحصاء عدد المفتين من المسلمين، فوضح أن هذه مسألة فارغة لا وجه للاشتغال بها.

مسئولية شيخ الأزهر عن تشويه مجلته لسمعة الإسلام ودعوة السلام

وبعد، فإن الأستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر مسئول أيضًا عن موقف الجمود في مسألة المرتد مع الشيخ عيسى منون ومع الأستاذ محب الدين الخطيب، وهي مسئولية كبيرة عن تشويه مجلة الأزهر لسمعة الإسلام ودعوة السلام، وقد يكون لهما عذرهما في هذا الموقف الجامد؛ لأنهما لم يجمعا إلى ثقافتهما القديمة ثقافة جديدة، أما الأستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج فإنه أضاف ثقافة جديدة إلى ثقافته القديمة، وتخرج من جامعة السربون الفرنسية بعد تخرجه من الجامعة الأزهرية، وعرف في جامعة السربون كيف تبلغ حرية الرأي فيها أقصى حدودها، ليسير العلم في ظلها إلى الأمام، ولا يتأخر بالجمود ومناوأة[(١)] حرية الرأي، ولكن الحقيقة أنه يميل إلى الجمود في مسائل الدين مثلهما، وقد كان لميله إلى الجمود من الأثر في الأزهر ما أحزن كل غيور على الإسلام، وما لا يعلم أثره في مستقبل الأزهر إلا الله تعالى.

ولا شك أن شيخ الأزهر يؤخرنا في هذا نحو سبعين عامًا، ويضيع تعب الشيخ محمد عبده في إبطال ما نسب زورًا إلى الإسلام، من أنه لم ينتشر

(١) مناوأة: معاداة. (م).

بين الناس إلا بالسيف، وأن المسلمين مطالبون برفع السيف في وجوه العالم ليكرهوهم على الإسلام.

وليت شعري كيف يصح مع هذا ما نقوم به الآن من تأييد دعوة السلام، والانضمام إلى الدول التي تدعو إلى حل المشاكل السياسية بين الأمم بطريق السلم، ولعل شيخ الأزهر يظن أن ما تلصقه مجلة الأزهر بالإسلام من ذلك لا يعرفه إلا أهل الأزهر، وأنه لا بأس مع هذا أن نظهر لتلك الدول خلافه لأنها لا تعلمه، وهذا الظن ليس بغريب على أهل الجمود؛ لأنهم قابعون[١] في الأزهر لا يعلمون شيئًا من أحوال العالم، ولا يعرفون أن الأجانب الطامعين فينا قد درسوا أحوالنا أكثر منا، ولا يزالون يقومون بدراستها؛ لأنهم يعملون للمستقبل القريب والبعيد، ونحن قابعون في الأزهر لا نعمل شيئًا لمستقبلنا، ولا ندري عاقبة الجمود الذي نشوه به ديننا.

إلى السيد رئيس الجمهورية

وليس لنا بعد هذا إلا أن نتوجه إلى السيد رئيس الجمهورية؛ لينقذ الأزهر من ذلك الجمود الذي يتهكم في مجلته بما يسمى الحرية الدينية، أو ما يسمى حرية الاعتقاد، ولا يدري أن هذا أهم أصل في دستور الجمهورية، بل أهم أصل في كل دستور في العالم الحديث، وإن الإسلام ليشكو هذا إلى السيد رئيس

(١) قابعون: لازمون، منزوون. (م).

الجمهورية؛ لأنه ينسب إليه ظلمًا، وهو بريء منه براءة الذئب من دم ابن يعقوب، وإنه لأجدر بإنصاف شكوى الإسلام، والله تعالى يجزيه خيرًا عن المسلمين.

إلى اللقاء مع الرجعية

وإلى اللقاء قريبًا مع الرجعية في كتاب «في الحدود الإسلامية»، وقد مضى على تأليفه نحو عشرين سنة، وكنت أُقدِّم رِجلاً وأؤخر أخرى في إظهاره؛ لأن الرجعية كانت تتربص بي، وكنت أتقي شرها بحسن التأني، حتى لا تتمكن من البطش بي، وقد آثرت أن أخلص لمذهبي في الإصلاح، وألاَّ أتملَّق فيه أحدًا، فلم أكن أنتظر من أحد أن يأخذ بيدي إذا بطشت الرجعية بي، وأنا أريد أن أعيش بينها لأؤدي رسالتي في الإصلاح، وأسلك الطريق إليه بالتي هي أحسن. وإني أحمد الله أن هيَّأ لي الظروف لإظهار هذا الكتاب، بعد أن صارت الرجعية ولا نصير لها، وتقلَّمت بفضله أظفارها، وسيظهر قريبًا إن شاء الله تعالى.

١٣ من رمضان سنة ١٣٧٥هـ

١٤ من إبريل سنة ١٩٥٦م.

﴿نهاية المتن﴾

معد التقديم في سطور

عصمت حسين سيد نصار

- أستاذ الفلسفة ووكيل كلية الآداب لشئون التعليم والطلاب جامعة بني سويف بمصر.
- حصل على ليسانس الآداب من جامعة القاهرة عام ١٩٨٢، وماجستير في الفلسفة الإسلامية المعاصرة بجامعة أسيوط فرع سوهاج عام ١٩٩١، ودكتوراه في الفلسفة الإسلامية والفكر العربي الحديث جامعة الزقازيق فرع بنها عام ١٩٩٥.

من أهم أعماله المنشورة

- الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث.
- اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية.
- أحمد فارس الشدياق قراءة في صفائح المقاومة.
- ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد.
- حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي.
- الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال.
- فلسفة اللاهوت المسيحي في العصر المدرسي المبكر.
- أوهام الفهم.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١١/٢٠١٠

رئيس اللجنة

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالامبور)، ماليزيا.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر .
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر - **أمين اللجنة.**
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

AL-HURRIYYA AL-DINIYYA FIL-ISLAM

Religious Freedom in Islam

‘Abd al-Mit‘al al-Sa‘idi

DAR AL-KITAB
AL-MASRI



DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI

AL-HURRIYYA AL-DINIYYA FIL-ISLAM



AL-HURRIYYA AL-DINIYYA FIL-ISLAM

Religious Freedom in Islam

'Abd al-Mit'al al-Sa'idi

(14)

هذا الكتاب

طُبع لأول مرة عام (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ويُعد من أهم مصنفات الشيخ عبد المتعال الصعيدي؛ ويرجع ذلك إلى مضمونه الذي يحوي جوهر مشروعه الذي جاهد فيه لتفعيل واستمرارية باب الاجتهاد، وتجديد علم أصول العقيدة، وتحديث آليات الدعوة، والمواجهة والنقد، فضلاً عن جِدَّة وأهمية القضية التي تناولها، ألا وهي: تجديد فقه الحدود، والحكم على المُرْتَد، تلك القضية التي ما زالت أصداؤها تتردد في كتابات المحافظين والمجدِّدين على حد سواء.

يكشف عن حقيقة الخطاب الإصلاحي الإسلامي، المتمثل في دفاع المفكرين المسلمين المعاصرين عن حرية الاعتقاد؛ استنادًا إلى اجتهاداتهم وفهمهم لمقاصد الشريعة، من خلال تلك المناظرة التي دارت بين الشيخ عبد المتعال الصعيدي والشيخ عيسى منون، وأثبت فيها الأول أن أصول الشريعة الإسلامية لم تكن قط مناهضة للحرية الإنسانية، ولا معادية لحرية البوح والعقيدة.

ISBN: 978-977-452-095-2

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO



DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT